25
E 14

POLIROM

Meister Eckhart

Cetăţuia din suflet

Predici germane

Plural Religie

24

25
E 14

Meister Eckhart

Cetățuia din suflet

Predici germane

Traducere, cuvînt introductiv, postfață și note
de Sebastian Maxim

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
"GH. ASACHI"
IAȘI

POLIROM
2003

www.polirom.ro

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediție

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33;
O.P. 37; P.O. Box 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

ECKHART, MEISTER

Cetățuia din suflet: predici germane / Meister Eckhart;
trad., cuvînt introductiv, postf. și note de Sebastian Maxim –
Polirom, 2003

184 p.; 24 cm – (Plural. Religie)

ISBN: 973-681-146-8

I. Maxim, Sebastian (ed. șt.)

252

Printed in ROMANIA

758339

V
5/04

lui Elodie
S.M.

Cuvînt introductiv

Eckhart sau mistica predicării

„Cînd predic, obișnuiesc să vorbesc despre desprindere și despre faptul că omul trebuie să fie eliberat de el însuși și de toate lucrurile. În al doilea rînd, mai spun că omul trebuie să fie re-informat în Binele simplu care este Dumnezeu. În al treilea rînd, că omul trebuie să se gîndească la marea noblețe cu care Dumnezeu i-a înzestrat sufletul, pentru ca prin acesta să ajungă într-un mod minunat la Dumnezeu. În al patrulea rînd, vorbesc despre claritatea naturii dumnezeiești – limpezimea acestei naturi este de negrăit." (Predica germană 53) Fragmentul pe care l-am citat redă cu precizie și claritate cele mai semnificative preocupări ale predicatorului care a fost Eckhart: raportul omului cu el însuși și relația lui cu Dumnezeu. Pe drumul împlinirii omului spiritual, descoperirea nobleței propriei naturi și realizarea lăuntrică a desprinderii de lucruri sînt roadele cele mai însemnate ale cunoașterii de sine. Aceasta din urmă este în mod esențial o deschidere înspre Binele simplu, scopul ultim al celui ce decide să-și însușească cu autenticitate propria natură. Re-informarea (*wider îngebilden*) omului în natura divină, adică îndumnezeirea lui prin înfiere – nașterea Fiului în suflet desăvîrșind cunoașterea de sine –, constituie piatra de căpătîi a predicării eckhartiene și ținta ultimă a omului spiritual.

Născut în jurul anului 1260 la Tambach, în Turingia, Eckhart intră în ordinul predicatorilor în jurul anului 1275. După cîțiva ani de studiu la Köln, tînărul dominican este trimis la Paris pentru a-și continua cariera universitară. Astfel, în anii 1293-1294 Eckhart este lector *sententiarum* la Paris, comentînd culegerea *Sentințelor* – antologie de afirmații teologice realizată de Petru Lombardul. Această perioadă de studii și profesorat va fi urmată de alte două șederi pariziene între 1302 și 1303, respectiv 1311 și 1313. De altfel, Eckhart își va relua activitatea intelectuală înspre sfîrșitul vieții, la Köln (1323/1324-1327) în *Studium*-ul dominicanilor.

Organizarea internă a dominicanilor l-a obligat pe Eckhart să-şi întrerupă activităţile universitare pentru a răspunde nevoilor pastorale şi de formare ale ordinului. Între 1294 şi 1298, Eckhart a fost priorul conventului din Erfurt, iar apoi provincial al Provinciei Dominicane Saxonia între 1303 şi 1311. În aceşti ani s-a ocupat şi de instituirea cîtorva mănăstiri de călugăriţe ale ordinului dominican în jurul oraşului Erfurt. Între 1313 şi 1323, Eckhart este vicar general al Provinciei Teutonia cu reşedinţa la Strasbourg. Funcţiilor interne ale ordinului i se adaugă „grija sufletelor" (*cura animarum*), care îl va pune în legătură cu lumea beghinelor care înflăcărau viaţa spirituală de pe Valea Rinului. Din această activitate rodnică şi neobosită ne rămîn predicile germane şi cîteva tratate de viaţă spirituală în vernaculară.

Dat fiind că opera eckhartiană provine din contexte atît de diferite – activitatea universitară şi munca pastorală –, ni se pare potrivit să precizăm încă de la început că scrierile renanului resimt inspiraţia unitară şi armonioasă a celor două lumi medievale. Chiar dacă lumea universitară era formată dintr-un grup restrîns de persoane, despărţirea dintre cultura populară şi cultura savantă nu a însemnat o izolare totală a celei din urmă. Prin scrierile literare şi traducerile unor opere filozofice în vernaculară, prin activitatea pastorală a clerului, lumea celor „neinstruiţi" a resimţit treptat influenţa culturii universitare. O astfel de osmoză între cele două lumi este perceptibilă şi în scrierile eckhartiene: în ciuda diferenţei de stil între textele latine şi germane, nu vom putea afirma o ruptură conceptuală sau structurală între cele două opere ale fratelui dominican. Intenţia care orientează scrierile lui Eckhart este mărturisită cu o claritate derutantă la începutul *Comentariului* Evangheliei după Ioan (operă latină relativ tîrzie a renanului): aici, „ca în toate operele sale, intenţia autorului este aceea de a explica afirmaţiile sfintei credinţe creştine şi ale Scripturii, cuprinzînd cele două Testamente, prin raţiunile naturale (*rationes naturales*) ale filozofilor". Aşadar, prin puterea naturală a raţiunii, Eckhart îşi propune, încă de la începutul acestui comentariu, să definească întrepătrunderea teologiei cu filozofia, unindu-le într-un efort comun al cunoaşterii. În acelaşi timp, acest fragment orientează perspectiva predicării în vernaculară. În comentariul textelor biblice – în şcoală sau de la amvon – Eckhart va opta pentru acelaşi principiu interpretativ: adresîndu-se omului, trezindu-i inteligenţa, îl îndrumă înspre cunoaşterea adevărurilor profunde ale credinţei. În acest fel, renanul se desprinde de mentalitatea epocii sale, neacceptînd nici o diferenţă între studenţii cărora li se adresează ca un „maestru al lecturii" (*Lesemeister*) şi poporul credincios căruia i se adresează ca „maestru al vieţii" (*Lebemeister*). Deşi cei care-l ascultau în timpul oficiilor liturgice nu posedau o instrucţie deosebită,

Eckhart a dorit să contribuie prin predicarea sa la formarea completă a ascultătorilor săi. Iată un fragment care oglindeşte această perspectivă eckhartiană, motivată de un respect veritabil al persoanei umane: „Sfîntul Augustin şi Platon, un maestru păgîn, afirmă că sufletul cuprinde în sine întreaga cunoaştere naturală" (Predica germană 36 b). Adresîndu-se credincioşilor săi şi conducîndu-i pe calea descoperirii de sine, Eckhart le revelează bogăţia ştiinţei naturale cu care au fost înzestraţi. În predicarea sa, renanul îşi propune să trezească prin lucruri „noi şi rare" ştiinţa ascunsă în sufletul fiecăruia. Cunoaşterea de sine se împlineşte în actualizarea ştiinţei cu care omul este înzestrat lăuntric, actualizare care îl va conduce înspre desăvîrşirea menirii sale. În acest fel, ştiinţa naturală, descoperită în inima individului, va contribui la deslușirea tainelor cereşti şi a „afirmaţiilor credinţei creştine". Cuvîntul predicatorului nu acceptă introducerea unei fisuri între natural şi supranatural, ci, dimpotrivă, conduce sufletele înspre revelarea comorilor lăuntrice ale cunoaşterii naturale, care, la rîndul ei, va fi o călăuză spre înţelegerea adevărurilor ultime. Prin urmare, munca predicatorului vizează omul întreg care prin lumina raţiunii şi a ştiinţei naturale este integrat şi reformat în har pînă la atingerea Binelui simplu. Acest itinerar îndrăzneţ şi exigent oglindeşte stima de care se bucură persoana umană în ochii lui Eckhart şi noblețea cu care aceasta a fost înzestrată în viziunea eckhartiană.

În continuare dorim să ne oprim asupra a două dintre consecinţele istorice ale acestei orientări originale şi unice care a caracterizat activitatea dominicanului renan. Cea dintîi este naşterea unui curent nou în spiritualitatea occidentală, şi anume acela al *misticii renane*, reprezentat de femeile şi bărbaţii care, ascultîndu-l pe Eckhart, s-au făcut purtătorii gîndirii sale. Cuprinşi de entuziasmul rostirii predicatorului, aceştia au încercat să-şi orienteze viaţa după cuvintele maestrului şi să trăiască experienţa care forma fundamentul speculaţiei eckhartiene. Deşi aceşti oameni înflăcăraţi nu pot fi consideraţi simpli epigoni în urma dominicanului, avîntul lor i-a purtat pe căi care au deviat în cîteva puncte doctrina predicatorului. Entuziasmul lor a uitat în unele momente toate regulile prudenţei: încep să scrie în numele lui Eckhart, îi atribuie teze uşor nuanţate şi, în cele mai multe cazuri, desprind cîteva „aforisme" din contextul mai larg şi bine întemeiat al predicii. Aşa cum afirmă Emilie Zum Brunn, grupul lor era animat de cîteva teze vehiculate în cuvinte şi acţiuni, însă de cele mai multe ori lipsite de elementele intelectuale propriu-zise care structurau discursul speculativ al dominicanului: „adîncul fără adînc, străfundul sufletului dincolo de facultăţile sale, uniunea fără deosebire şi fără distincţie, faptul de a deveni Dumnezeu în Dumnezeu, întoarcerea înspre natura dezvelită şi simplă mulţumită umilinţei

sau desprinderii care consistă în renunțarea la iubire sau la știință, pasivitatea înaintea lucrării dumnezeiești, adevărata libertate a sufletului".

Prin reliefarea acestor teze de inspirație eckhartiană răspîndite în lumea laică, ajungem la a doua consecință a predicării fratelui dominican, care decurge din cea dintîi: noua viziune a umanului și a îndumnezeirii care înflăcăra lumea spirituală a „ne-universitarilor" a neliniștit autoritatea Bisericii Apusene. Noile idei legate de libertatea radicală a omului și a împlinirii menirii sale încă în viața pămîntească au fost considerate ca fiind prea periculoase pentru lumea laicilor. Potrivit autorității bisericești, cunoașterea savantă ar fi trebuit să se limiteze la cercul restrîns al intelectualilor. Astfel, ideile temerare și îndrăznețe exprimate în limba poporului au constituit punctul nevralgic al condamnării care-l va atinge pe renan: pentru prima dată în istoria Bisericii, unui frate dominican i se intentează un proces, acesta fiind suspectat de erezie. Eckhart este victima popularității sale și a entuziasmului pe care l-a sădit în sufletul ascultătorilor. Deși fratele predicator a încercat să-și apere pozițiile teologice și să-și justifice sensul activității, papa Ioan al XXII-lea l-a condamnat în mod definitiv în anul 1329, chiar după moartea acestuia survenită în 1328, la Avignon. Procesul, care a durat mai mulți ani, a întunecat și a îngreunat ultimii ani ai vieții lui Eckhart.

Astfel, pe lîngă faptul însuși al condamnării, prin procesul eckhartian, știința teologică și filozofică era din nou forțată să rămînă în cercul restrîns al lumii universitare. Cunoașterea tainelor dumnezeirii ar fi trebuit să se limiteze la lumea celor instruiți. Însă continuatorii lui Eckhart au reușit să depășească obstacolele cenzurii pentru ca prin mărturia lor și grija pe care au purtat-o scrierilor lui, posteritatea să poată culege semnificația unui moment unic din istoria culturii europene: deprofesionalizarea științei și răspîndirea cunoașterii în inimile primitoare ale oamenilor simpli, locul veritabil al înțelepciunii.

Sebastian Maxim

Scurtă biografie a lui Meister Eckhart

1260: Se naște la Tambach, în Turingia.

1285-1286: Se află la Köln în *Studium Generale* al dominicanilor sau efectuază prima sa ședere la Paris pentru a urma cursurile lui Siger din Brabant.

1293-1294: Comentează la Paris *Sentințele* lui Petru Lombardul.

1294-1298: Devine priorul conventului dominican din Erfurt. Este numit vicar al ordinului dominican pentru provincia Turingiei. Compune prima lui scriere în limba germană, *Die rede der unterscheidunge* („Discurs despre discernămînt").

1302: Obține gradul de *Magister* în teologie la Universitatea din Paris.

1302-1303: Prima perioadă de profesorat la Paris din care ne rămîn *Quaestiones parisienses* I-III.

1303: Este ales provincial al Saxoniei.

1303-1311: Petrece a doua perioadă la Erfurt. Eckhart se dedică sarcinilor interne ale ordinului său și activităților pastorale.

16-18 mai 1304: Participă la întrunirea generală a ordinului dominican la Toulouse.

14 mai 1307: Cu ocazia întrunirii generale de la Strasbourg, este ales vicar general al Boemiei.

7 iunie 1310: Participă la întrunirea generală a ordinului ținută la Piacenza.

8 septembrie 1310: Este ales provincial al Teutoniei.

30 mai 1311: Întrunirea generală de la Napoli nu confirmă această alegere. Prin urmare, Eckhart este trimis pentru a doua oară ca profesor la Paris.

1311-1313: A doua perioadă de profesorat din care ne rămîn *Quaestiones parisienses* IV și V. Eckhart începe în acești ani scrierea operei latine, *Opus tripartitum*, pe care nu va reuși să o ducă la bun sfîrșit.

1313-1323: Este însărcinat cu „grija sufletelor" (*cura animarum*) în regiunea Strasbourg, unde se ocupă de beghine și de alte mișcări religioase. Este o perioadă de intense activități pastorale din care ne rămîne o mare parte a operei germane.

1323/1324: Eckhart este numit *Magister* la *Studium Generale* din Köln.

1325: La întrunirea generală de la Veneția, în cadrul ordinului dominican este condamnată predicarea în vernaculară.

1326: Prima listă a capetelor de acuzare împotriva lui Eckhart. Începutul procesului care se va desfășura în mai multe etape.

1327: Eckhart își proclamă inocența în Biserica dominicanilor din Köln și este gata să-și schimbe poziția în cazul în care acuzările vor continua.

Primăvara lui 1327: Eckhart pleacă la Avignon pentru a-și apăra poziția înaintea papei Ioan al XXII-lea.

1328: Eckhart moare la Avignon.

27 martie 1329: Apare Bula *In agro dominico* prin care Eckhart este condamnat după moartea sa.

Notă asupra traducerii

Am tradus predicile acestui volum din ediția începută în anul 1937 de către filologul german Josef Quint. Am ținut cont de numerotarea propusă de el – predicile sînt înșiruite în ordinea autenticității lor – și acceptată de toți cercetătorii. De la apariția primului volum care cuprinde predicile germane 1-24, au fost găsite alte manuscrise cu ajutorul cărora varianta Quint a putut fi corectată în cîteva puncte, după noi secundare. Astfel, în colecția *Lectura Eckhardi* Loris Sturlese și Georg Steer au reeditat, retradus și comentat cîteva dintre textele eckhartiene. Am tradus după această ultimă ediție (*Lectura Eckhardi : Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. I, Kohlhammer 1998) predicile 4, 12, 16 b, 17, 18, 19 din volumul de față.

Tehnicitatea textului eckhartian ridică mai multe dificultăți din punct de vedere conceptual. Iată de ce am ales în repetate rînduri să introducem între paranteze cuvîntul german tradus prin corespondentul său românesc. Credem că în acest fel traducerea poate fi un instrument de lucru cît mai fidel textului eckhartian. De altfel, în mai multe cazuri am preferat fidelitatea față de textul german unei traduceri mai curgătoare.

În ceea ce privește textul biblic comentat sau tradus de Eckhart în predici, traducerea noastră a respectat litera textului eckhartian, deseori diferit de textul Vulgatei. De mai multe ori am pus în note versetul biblic după traducerea Bisericii Ortodoxe Române (în notă, BOR) sau după traducerea realizată de Arhiepiscopia Romano-Catolică din București (extrasă din *Lecționarul Romano-Catolic*, în notă LRC).

Aducem mulțumiri tuturor celor care au contribuit prin sugestii și încurajări la realizarea acestei traduceri. O mențiune specială în acest sens se cuvine Profesorului Olivier Boulnois, director de cercetări la EPHE – Paris, pentru asistența constantă și sfaturile pertinente oferite cu generozitate în repetate rînduri în seminarii și discuții. De asemenea, recunoștința noastră se îndreaptă înspre Anca Vasiliu, Ana Palanciuc, Smaranda și Cristian Bădiliță, Adrian Papahagi. Această muncă nu ar fi fost împlinită fără sprijinul sufletesc al lui Guy Petitdemange și colaborarea neobosită a lui Marius Taloș. (S.M.)

Predici germane

Predica 1

Intravit iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matthaei[1]

1. Într-adevăr, citim în Sfînta Evanghelie că Domnul nostru a mers în templu și i-a alungat de acolo pe cei care cumpărau și vindeau, spunîndu-le celor ce aveau turturele și multe alte lucruri: „Luați-le de aici, duceți-le de aici"[2]. Oare de ce i-a alungat Isus pe cei care cumpărau și vindeau acolo, zicîndu-le negustorilor să le scoată din templu? El nu dorea nimic altceva decît ca acest templu să fie gol (*ledic*)[3]; este ca și cum ar fi spus: doar eu am dreptul asupra acestui templu, în el vreau să fiu singur și să stăpînesc numai eu. Ce înseamnă aceste lucruri? Acest templu, unde Dumnezeu vrea să domnească cu putere după voința lui, este sufletul omului pe care l-a format (*gebildet*) și l-a creat întru totul asemănător sieși, după cum citim ceea ce rostește Domnul: „Să facem omul după chipul și asemănarea

1. Mt 21, 12: „Și Isus a intrat în templu și i-a alungat pe toți cei care vindeau și cumpărau..." (LRC). Fiind vorba despre o predică ținută probabil la sfîrșitul liturghiei latine, Eckhart începe prin a pronunța versetul latin pe care, traducîndu-l, îl va comenta în predică.
2. Pe marginea textului biblic, Eckhart compune acest dialog imaginar între Isus și negustori.
3. În mod excepțional, *ledic* este tradus aici prin „gol". În afara acestei predici, *ledic* (*lit.* liber, eliberat, lipsit de legături, necăsătorit, vid) va fi tradus în două moduri: „desprins" și „eliberat". Ambele cuvinte anunță libertatea celui care a suferit o transformare în urma unei lucrări interioare. *Ledic* are o nuanță prin care subliniază faptul de a fi „liber față de ceva". Este vorba despre o libertate în raport cu ceea ce ar putea-o împiedica; astfel, cele două cuvinte alese pentru a-l traduce în românește respectă dinamica acestui concept situat în raport dialectic cu lipsa de libertate.

I 58339

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ "GH. ASACHI" IAȘI

noastră"[1]. Şi de fapt aşa l-a şi făcut. Într-atît de asemănător[2] l-a făcut pe om cu sine însuşi, încît dintre toate creaturile minunate pe care le-a creat într-un mod admirabil în cer şi pe pămînt, nici una nu i se aseamănă mai mult decît sufletul omului. Iată de ce Domnul vrea să aibă acest templu gol, pentru ca acolo să nu fie nimic altceva în afara lui. [Aceasta][3] fie pentru că acest templu îi place atît de mult, fie pentru că îi este atît de asemănător, simţindu-se atît de bine aici cînd este singur.

2.[4] Dar luaţi aminte! Cine erau cei care cumpărau şi vindeau acolo şi cine sînt ei azi? Acum înţelegeţi-mă bine! Nu vreau să predic în momentul de faţă decît despre oamenii buni. Totuşi, voi arăta de data aceasta cine erau şi cine mai sînt acei negustori care vindeau şi cumpărau şi pe care Domnul nostru i-a alungat şi i-a dat afară din templu. Şi face acelaşi lucru cu toţi cei care cumpără şi vînd în acest templu: el nu vrea să-i lase înăuntru nici măcar pe unul dintre ei. Iată deci, sînt negustori toţi cei care se feresc de păcatele mari şi care ar fi cu dragă inimă nişte oameni buni, făcînd fapte bune pentru slava lui Dumnezeu – aşa cum sînt posturile, veghile, rugăciunile şi orice altceva, orice altă faptă bună –, dar le fac numai pentru ca Domnul să le dea ceva în schimb sau pentru ca în schimbul acestor fapte Domnul să facă în favoarea lor ceva plăcut: ei sînt negustorii. Acestea trebuie înţelese într-un mod elementar: ei vor să dea un lucru pentru a avea un altul şi vor de fapt să se tîrguiască cu Domnul nostru. În această tîrguială se înşeală. Căci, chiar dacă ar vrea să-i dea lui Dumnezeu tot ce au şi tot ce sînt în stare să facă, dîndu-se pe ei înşişi lui

1. Gn 1, 26. Eckhart foloseşte cuvîntul „imagine" (*bilde*), corespondentul conceptului *imago* atît de important în teologia medievală.
2. *Als glîch* este tradus aici cu „atît de asemănător", fiind vorba despre un comentariu al versetului Gn 1, 26. Dar dubla semnificaţie a acestui cuvînt, „egal" şi „asemănător", va fi folosită din plin de Eckhart în alte cazuri cînd va vorbi despre egalitatea omului cu Dumnezeu. În general, atît în cazul *asemănării*, cît şi în cazul *egalităţii* este utilizat acelaşi cuvînt german, *glîch*, a cărui ambiguitate este folosită cu multă îndemînare de Eckhart.
3. Completările noastre sînt în paranteze drepte.
4. Numerotarea paragrafelor ne aparţine.

Dumnezeu, Dumnezeu nu le este cu nimic dator, nici nu le dă, nici nu le face ceva în schimb, în afară de cazul cînd ar face-o de bună voie şi gratuit. Deoarece ceea ce sînt, sînt de la Dumnezeu, iar ceea ce au, au de la Dumnezeu şi nu de la ei înşişi. De aceea Dumnezeu nu le este cu nimic dator faţă de lucrările sau de darurile lor, ci numai pentru că de bună voie ar vrea s-o facă prin harul său şi nu datorită lucrărilor sau darurilor lor, căci nu pot da nimic din ceea ce le aparţine, ei nesăvîrşind lucrările lor cu de la sine putere, după cum Cristos însuşi a spus: „Fără mine nu puteţi face nimic"[1]. Sînt de-a dreptul nebuni cei care vor să se tîrguiască astfel cu Domnul nostru; ei nu cunosc adevărul decît într-o mică măsură, ba chiar deloc. De aceea Domnul nostru i-a alungat din Templu şi i-a dat afară. Lumina şi întunericul nu pot sta alături. Dumnezeu este adevărul şi o lumină în el însuşi. Atunci cînd Dumnezeu vine în acest templu, el alungă necunoaşterea care este întunecime şi se revelează pe sine însuşi în lumină şi adevăr. În acel moment negustorii sînt daţi afară iar adevărul este cunoscut; adevărul nu se pretează la nici o tîrguială. Dumnezeu nu caută cele ce sînt ale sale; în toate lucrările sale el este desprins (*ledic*) şi liber (*vrî*), săvîrşindu-le din iubire autentică. Tot aşa face şi omul unit cu Dumnezeu; el se ţine desprins şi liber în toate operele[2] sale, făcîndu-le numai pentru a-l preamări pe Dumnezeu, necăutînd nimic în operele sale din ceea ce este al său, iar Dumnezeu lucrează aceste opere în el.

3. Spun mai departe: ori de cîte ori omul caută în lucrările sale ceva – indiferent ce anume – din ceea ce Domnul i-a putut da sau i-ar putea oferi, el este exact ca aceşti negustori. Dacă vrei să fii desprins de orice mercantilism aşa încît Dumnezeu să te lase în acest templu, trebuie ca tot ceea ce poţi săvîrşi în lucrările tale să o faci cu limpezime, numai spre lauda lui Dumnezeu şi să fii desprins, asemenea nimicului[3] în care nu

1. In 15, 5.
2. O traducere alternativă a lui *werke* ar fi „lucrare" sau „faptă". Deşi am optat în general pentru „operă", în unele cazuri vor fi folosite cele două sinonime.
3. *Niht*, „nimic", „nefiinţă" sau „neant" înseamnă în principal două lucruri: în primul rînd este vorba despre nimicul creaturii considerată în ea însăşi, în simpla ei determinare. În acest sens toate

există nici aici, nici acolo. Tu nu trebuie să dorești nimic altceva în schimb. Atunci cînd vei lucra astfel, operele tale spirituale (*geistlich*) vor fi și dumnezeiești, și astfel negustorii vor fi cu totul alungați din templu, iar Dumnezeu va rămîne singur înăuntru, deoarece omul nu-l vizează (*meinet*) decît pe Dumnezeu. Iată, în acest fel este templul eliberat (*ledic*) de toți negustorii. Iată așadar cum este acest om care nu vizează nimic al său, decît numai pe Dumnezeu și lauda lui, care este liber și desprins de orice mercantilism în toate operele sale, necăutînd nimic pentru sine, așa cum Dumnezeu este desprins în toate lucrările sale și liber și nu caută nimic din cele ce sînt ale sale.

4. Pe lîngă acestea, am mai spus că Domnul nostru le-a zis celor ce aveau multe turturele: „Luați-le de aici, duceți-le de aici". Nu i-a dat afară și nici nu i-a certat cu mînie: însă le-a vorbit cu bunătate: „luați-le de aici", ca și cum ar fi vrut să spună: acestea nu sînt rele, însă pun obstacole purului adevăr (*lûtern wârheit*). Acești oameni sînt cu toții niște oameni buni, care împlinesc lucrările în mod limpede numai pentru Dumnezeu și nu caută nimic în ele din cele ce sînt ale lor, însă o mai fac cu un simț al însușirii[1], cu timp și număr, cu „înainte de" și „după ce". În toate operele lor ei se poticnesc în fața adevărului celui mai desăvîrșit, căci ar trebui să fie liberi și desprinși, precum Domnul nostru Isus Cristos este liber și desprins, primindu-se pe sine reînnoit în fiecare clipă, fără întrerupere, fără timp, de la Tatăl ceresc. În aceeași clipă, fără întrerupere și în mod desăvîrșit, Fiul renaște, cu laudă de recunoștință în preaînaltul Tatălui, într-o egală demnitate. Așa trebuie să fie și omul care vrea să devină receptiv la adevărul suprem, trăind acolo fără „înainte de" sau „după ce", fără piedicile lucrărilor sau ale imaginilor pe care le-a cunoscut vreodată, desprins și

creaturile sînt „un nimic", sînt neființă. Un alt sens al lui *niht* vizează sufletul omului eliberat de toate piedicile, detașat de tot ceea ce-l împiedică să se unească cu Dumnezeu. Neființa la care omul poate ajunge la capătul unui parcurs interior va fi modul prin excelență al unirii cu Dumnezeu. Această temă este prezentă în mod special în Predica germană 71.

1. *Eigenschaft*, care redă probabil lat. *qualitas* sau *proprietas* este tradus folosind familia cuvîntului „însușire". Acesta acoperă atît forma latină de „proprietate", cît și sensul cuvîntului german orientat înspre ceea ce individul este în „sine însuși".

liber în această clipă, primind din nou darul dumnezeiesc pe care-l renaște în retur fără nici o piedică, în aceeași lumină, cu laudă de recunoștință în Domnul nostru Isus Cristos. În acest fel ar fi îndepărtate turturelele, adică piedicile și însușirea lucrărilor, chiar atunci cînd sînt bune: astfel, omul nu caută nimic din ceea ce este al său în operele sale. De aceea spune Domnul nostru cu multă bunătate: „Luați-le de aici, duceți-le de aici", ca și cum ar vrea să spună: ele sînt bune, însă mai pun încă piedici.

5. Atunci cînd acest templu este cu totul eliberat (*ledic*) de orice piedică, cum ar fi însușirea sau ignoranța, el strălucește atît de frumos și luminează atît de limpede și de clar deasupra a tot ceea ce Dumnezeu a creat și prin tot ceea ce Dumnezeu a creat, încît nimeni nu-l poate egala în strălucire decît numai Dumnezeu. Și pe drept cuvînt, nimeni nu este pe măsura acestui templu, în afara Dumnezeului celui necreat. Tot ceea ce se situează sub îngeri, nu-l egalează întru nimic. Îngerii cei mai înălțați îl egalează întrucîtva, dar nu în întregime. Aceștia pot egala sufletul într-o anumită măsură în ceea ce privește cunoașterea și iubirea. Cu toate acestea, ei au un țel stabilit; mai departe ei nu pot merge. Sufletul, în schimb, poate cu siguranță. Dacă ar exista un suflet – un om care trăiește încă în timp – egal celui mai înălțat înger, ar sta în puterea liberă a omului să ajungă incomparabil mai sus decît îngerul în fiecare moment, fără număr, adică fără mod, deasupra modului îngeresc și al oricărui intelect creat. Iar Dumnezeu, singurul care este liber și necreat, îi este sufletului singurul cu adevărat egal întru libertate, dar nu și în ceea ce privește necreatul, deoarece el, sufletul, este creat. Cînd sufletul ajunge în această lumină neamestecată, el se aruncă în neființa neființei sale[1] atît de departe de tot ce este creat în neființa neființei, încît cu nici o putere a lui nu se poate întoarce în condiția sa de creatură. Și Dumnezeu susține sufletul cu necreatul lui în neființa neființei, menținîndu-l astfel în firea firii[2]. Sufletul a îndrăznit

1. În original: *„Sleht sie in ir nihtes niht"*.
2. În original: *„Und got der understât mit sîner ungeschaffenheit ir nihtes niht und entheltet die sele in sînem ihtes ihte"*. Limba germană permite astfel jocul de cuvinte folosit de mai multe ori de Meister Eckhart, care-l opune pe *iht* negației sale *niht*. Ținînd cont de simplitatea conceptuală

să devină un nimic şi nu mai poate să redevină el însuşi prin propriile sale puteri, într-atît de mult s-a îndepărtat de sine, şi aceasta înainte ca Dumnezeu să-l fi susţinut. În mod necesar, aşa trebuie să fie. După cum am spus înainte: Isus a intrat în templu şi i-a dat afară pe cei ce cumpărau şi vindeau acolo, şi a început să le spună celorlalţi: „luaţi-le de aici". Iată aşadar aceste cuvinte pe care vi le spun: Isus a venit înăuntru şi a început să spună: „luaţi acestea de aici", şi ei le-au luat. Priviţi: acolo nu mai era nimeni decît Isus singur şi a început să vorbească în templu. Priviţi şi cunoaşteţi întru adevăr: dacă altcineva în afara lui Isus va vorbi în templu, adică în suflet, atunci Isus va tăcea ca şi cum n-ar fi la el în casă; de fapt, el nu este acasă în sufletul care, avînd oaspeţi străini, se întreţine cu ei. Dacă Isus trebuie să vorbească în suflet, acesta din urmă trebuie să fie singur şi tăcut, ca să-l asculte pe Isus vorbind. Astfel el pătrunde în interiorul [sufletului] şi începe să vorbească. Ce zice Domnul Isus? El zice ce este. Ce este el de fapt? El este un Cuvînt al Tatălui. În acelaşi Cuvînt, Tatăl se rosteşte pe sine însuşi precum şi întreaga natură dumnezeiască şi tot ceea ce Dumnezeu este, aşa cum El cunoaşte Cuvîntul, şi Cuvîntul [îl cunoaşte] aşa cum El este. Întrucît El este desăvîrşit în cunoaşterea şi în puterea lui, el este desăvîrşit şi în rostirea lui. Acolo unde [Tatăl] rosteşte Cuvîntul, acolo se rosteşte pe sine şi celelalte lucruri într-o altă Persoană, dîndu-i aceeaşi natură cu a lui. Tatăl rosteşte în acelaşi Cuvînt toate spiritele intelectuale şi egale aceluiaşi Cuvînt după imagine, după modul în care acesta rămîne în sine însuşi strălucind în afară: astfel fiind, fiecare spirit este asemănător Cuvîntului însuşi, dar nu egal în toate modurile aceluiaşi Cuvînt. Mai departe: spiritele au primit capacitatea de a primi egalitatea prin harul aceluiaşi Cuvînt; şi acelaşi Cuvînt, aşa cum este în sine, pe acesta l-a rostit Tatăl: acest Cuvînt şi tot ce este în el.

6. Acestea rostind Tatăl, ce-i spune Isus sufletului? Aşa cum v-am zis: Tatăl rosteşte Cuvîntul şi rosteşte în Cuvînt şi

a lui *iht*, l-am tradus aici ca fiind un echivalent al cuvîntului „fire". Chiar dacă *niht* est aici echivalentul nefiinţei, nu putem să traducem *iht* prin „fiinţă" deoarece pe acesta din urmă îl rezervăm germ. *wesen*. Astfel conceptele care se opun sînt aici „firea", în simplitatea ei, şi „nimicul" nefiinţei.

nu altundeva, iar Isus vorbeşte în suflet. Modul rostirii sale este acela al revelării de sine şi a tot ceea ce Tatăl a rostit în el, după modul receptivităţii spiritului. El revelează stăpînirea Tatălui în spirit [-ul omului] într-o putere egală şi fără de măsură. Cînd spiritul primeşte această putere în Fiu şi prin Fiu, el devine puternic în orice înaintare, el devine egal şi puternic în orice virtute şi în orice limpezime desăvîrşită, aşa încît nici fericirea, nici suferinţa, nici orice altceva din ceea ce Dumnezeu a creat în timp nu-l poate tulbura pe acel om şi nu-l poate împiedica să rămînă acolo statornic ca într-o putere divină, faţă de care toate lucrurile sînt mici şi neputincioase.

7. Pe de altă parte, Isus se revelează pe sine sufletului cu o înţelepciune nemăsurată – înţelepciune care este El însuşi –, în înţelepciunea în care Tatăl însuşi se cunoaşte pe sine cu întreaga-i suveranitate părintească [şi cunoaşte] acelaşi Cuvînt – care este aceeaşi înţelepciune – şi tot ce este înăuntru ca fiind acelaşi Unul. Cînd această înţelepciune se uneşte cu sufletul, îi vor fi luate cu totul toate îndoielile, greşelile şi întunecimile, fiind stabilit într-o lumină limpede şi clară, care este Dumnezeu însuşi, după cum spune prorocul: „Doamne, întru lumina ta vom cunoaşte lumina"[1]. Atunci Dumnezeu va fi cunoscut în suflet prin Dumnezeu[2]. Astfel, prin această înţelepciune, sufletul se cunoaşte pe sine însuşi şi toate lucrurile; sufletul va cunoaşte înţelepciunea însăşi prin Dumnezeu şi prin aceeaşi înţelepciune el va cunoaşte suveranitatea părintească în rodnicia puterii dătătoare de viaţă şi a firii esenţiale după unitatea absolută fără nici o distincţie.

8. Isus se revelează pe sine cu o suavitate şi o abundenţă fără de măsură, izvorînd din puterea Duhului Sfînt, irumpînd şi revărsîndu-se printr-un flux nestăvilit al suavităţii şi al

1. Ps 35, 9: „Doamne, întru lumina ta vom vedea lumină" (BOR).
2. În original: *„Dâ wirt got mit gote bekant in der sele"*. Dumnezeu este mediul cunoaşterii sale, ceea ce respectă optica unei cunoaşteri fără „intermediar"; Dumnezeu este cunoscut prin El însuşi, adică prin faptul de a fi „acasă", de a locui în sufletul primitor. Această tematică centrală îşi poate găsi originea în Sfîntul Bernard: *„Per se infunditur, per se innotescit, purus capiturus a puris"* („Prin El însuşi se revarsă în noi, prin El însuşi se face cunoscut, pur fiind este primit de cei puri"), în *Sermones super Cantica Canticorum*, Paris, Cerf, 1996, p. 134.

bogăției în toate inimile primitoare. Cînd Isus se revelează pe sine cu această bogăție și suavitate și se unește cu sufletul, atunci prin această bogăție și suavitate sufletul se revarsă în sine însuși, în afara lui și dincolo de sine însuși, dincolo de toate lucrurile, prin har, cu putere și fără intermediar, înapoi în primul început. Atunci este omul exterior ascultător față de omul interior pînă la moarte și se găsește într-o pace statornică și în orice timp în slujba Domnului. Pentru ca Isus să vină cu aceeași necesitate în noi, dînd afară și înlăturînd toate piedicile, făcîndu-ne unul, – așa cum el este Unul cu Tatăl și cu Duhul Sfînt un Dumnezeu –, pentru ca noi să devenim astfel unul cu El și să rămînem veșnic astfel cu El, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

Predica 2

Intravit iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, martha nomine, excepit illum in domum suam

1. Am rostit mai întîi aceste cuvinte în limba latină așa cum sînt ele în Evanghelie și care s-ar traduce astfel: „Domnul nostru Isus Cristos a urcat pînă la o cetățuie, unde a fost primit de către o fecioară, care era o femeie"[1].

2. Ei bine, acum luați aminte cu mare atenție la aceste cuvinte: era necesar să fie o fecioară ființa care trebuia să-l primească pe Isus. Fecioara înseamnă omul desprins (*ledic*) de toate imaginile străine de el însuși, tot atît de desprins ca și atunci cînd el nu exista. Ne-am putea întreba așadar cum este posibil ca omul care s-a născut și a înaintat în viața intelectuală să fie desprins de toate imaginile, ca și atunci cînd el nu exista[2], întrucît el știe multe lucruri, care toate sînt imagini;

1. Lc 10, 38: „El a intrat într-un sat, iar o femeie, cu numele Marta, L-a primit în casa ei" (BOR). „Pe când mergeau ei, El a intrat într-un sat și o femeie pe nume Marta l-a primit în casă." (LRC)
2. „Omul împlinit" este cel care atinge momentul inițial al esenței sale. În Predica germană 52, Eckhart vorbește despre preexistența omului în cauza primă, model prin excelență al sărăciei interioare desăvîrșite: „Cînd eram încă în cauza mea primă, nu aveam nici un Dumnezeu și îmi eram mie însumi cauză; nu voiam nimic, nu doream nimic, pentru că eram o ființă desprinsă și mă cunoșteam pe mine însumi conform Adevărului în care îmi găsesc bucuria. Acolo mă doream pe mine însumi și nimic altceva; voiam ceea ce eram și ceea ce voiam, eram; eram desprins de Dumnezeu și de toate lucrurile. Dar cînd am ieșit după libera mea voință și am primit ființa creată, atunci am avut un Dumnezeu; căci înainte de creaturi, Dumnezeu nu era «Dumnezeu», mai mult: era ceea ce era". Omul considerat în cauza lui, lipsit de ființa creată, este dezlipit de toate caracteristicile finitului, în sărăcia absolută și echivalentă desprinderii.

aşadar cum se poate ca omul să fie desprins? Luaţi aminte la distincţia pe care am să v-o arăt. Chiar dacă aş fi într-o asemenea măsură înzestrat de intelect, încît toate imaginile pe care le-a primit vreodată omul sau care sînt în Dumnezeu însuşi ar fi în mine sub o formă intelectuală, însă dacă nu mi-aş însuşi nici o imagine, iar în ceea ce fac şi în ceea ce omit n-aş concepe nimic printr-o atribuire[1], nici în cele trecute, nici în cele ce vor urma, sau mai mult, dacă în această clipă prezentă m-aş ţine liber şi desprins în vederea preaiubitei voinţe dumnezeieşti pentru a o împlini neîncetat, numai atunci aş fi cu adevărat o fecioară, fără piedica vreunei imagini, la fel de veritabil pe cît eram atunci cînd încă nu eram.

3. Să mergem ceva mai departe: faptul că omul este feciorelnic nu-i răpeşte absolut nimic din toate lucrările pe care le-a făcut vreodată; el se ţine feciorelnic şi liber (*vrî*), fără nici o piedică în faţa preaînaltului adevăr, după cum Isus este feciorelnic şi liber în sine însuşi. Aşa cum afirmă maeştrii, numai cei ce se aseamănă se pot uni[2]; iată de ce omul trebuie să fie curat, fecior [să fie deci] cel ce trebuie să-l primească pe Isus cel feciorelnic.

4. Luaţi aminte şi priviţi cu atenţie! Dacă omul ar rămîne fecior pentru totdeauna, nici un rod n-ar proveni dintr-însul. Dacă însă este menit să aducă roade, atunci este necesar ca el să fie o femeie. „Femeie" este cuvîntul cel mai nobil cu care putem numi sufletul şi este cu mult mai nobil decît „fecioară". Să-l primim pe Dumnezeu în noi este bine, şi neprihănirea

1. Cele două concepte aparţinînd aceleiaşi familii lexicale *eigen* („propriu", „propriu al său", „binele propriu") şi *eigenschaft* („însuşire", „proprietate", „atribuire") sînt centrale în această predică. Ele oglindesc privirea omului înspre sine însuşi, omul care, în ceea ce face, caută numai propriul interes.
2. Axioma, cu origine platonică, „cel ce se aseamănă este cunoscut de către cel ce i se aseamănă" este bine cunoscută în Evul Mediu scolastic mulţumită lui Aristotel, *De anima*, I, 2, 404b17 (Platon, *Timeu*, 45b şi următoarele). Ca şi în cazul de faţă, teza noetică este uşor modificată de Eckhart: „Cel ce se aseamănă *se uneşte* cu cel ce i se aseamănă". Astfel, omul care vrea să se unească cu Dumnezeu trebuie să i se asemene, deoarece această unire nu acceptă nici un element străin.

constă în această primire[1]. Dar ca Dumnezeu să devină rodnic în om este şi mai bine. Căci rodnicia darului este recunoştinţa pentru dar, iar spiritul este o femeie în această recunoştinţă care dă naştere la rîndul ei şi în care îl renaşte pe Isus în inima părintească a Tatălui[2].

5. Sînt foarte multe daruri primite în feciorie, fără a fi însă renăscute [la rîndul lor] în rodnicia femeii, într-o laudă de recunoştinţă [adusă] lui Dumnezeu. Darurile se risipesc şi se transformă în nimic, aşa încît omul nu devine nici mai fericit şi nici mai bun. Atunci fecioria nu-i foloseşte la nimic, pentru că fecioara nu devine o femeie în toată rodnicia ei. Şi e păcat să nu fie astfel. De aceea am spus: „Isus a urcat pînă la o cetăţuie şi a fost primit de o fecioară, care era o femeie". Aceasta trebuie să fie în mod necesar astfel, aşa cum v-am explicat[3].

6. Oamenii căsătoriţi sînt cei care abia dacă aduc mai mult de un singur rod pe an. Dar despre un alt fel de căsătoriţi vreau să vă vorbesc acum: sînt cei legaţi de ceea ce le este

1. *Enpfenclicheit* („receptivitate" sau „primire") este atitudinea esenţială a omului eckhartian în faţa darului divin. Receptivitatea ultimă presupune ca o condiţie a ei lipsa oricărei prezenţe creaturale care ar ocupa sufletul omului. Pe treapta ei cea mai înaltă aceasta devine o uniformitate cu Dumnezeu – *einförmicheit mit gote*.
2. Tema „re-naşterii" sau a „naşterii în retur" (germ. *widergebern*) este strîns legată de cea a „însuşirii". Omul care este liber şi desprins de orice tendinţă de a-şi atribui sau de a-şi însuşi darul primit, îi permite celui din urmă să re-nască prin nereţinerea lui. Dar nu este vorba numai de o simplă reîntoarcere înspre principiu, ci despre un eveniment (o nouă naştere) care se petrece în sufletul desprins şi depinde numai de libertatea acestuia. Această temă este întrucîtva prezentă într-o binecunoscută predică a Sfîntului Bernard: „Dacă există un suflet atît de desăvîrşit încît să fie ca o fecioară rodnică, [...] cred că Domnul îl va învrednici nu numai să se nască în el, dar şi din el (*non modo in ea sed ex ea*)", în *Sermo de Vigilia Nativitatis*, Roma, IV, n. 11. Desigur, relaţia între re-naştere şi desprindere este sugerată cu mai multă forţă în textele eckhartiene.
3. Aceeaşi temă este prezentă într-o predică a lui Guerrici Abbatis (1080-1157), un alt predicator şi discipol al Sfîntului Bernard: „Cel ce te-a format s-a format în tine; ca şi cum ar fi fost prea puţin să te aibă ca Tată, vrea ca tu să devii o mamă", în *Sermo de Verbi Incarnatione in Maria et in anima fideli*, PL 185, 123B.

propriu în rugăciuni, posturi, vegheri sau în orice alte exerciții exterioare ori mortificări. Orice însușire a vreunei lucrări care în clipa de față îți răpește libertatea de a-l aștepta pe Dumnezeu și de a-l urma numai pe El în lumina prin care ar vrea să te îndrume în ceea ce faci sau omiți, în orice clipă liber și reînnoit, ca și cum tu nu ai avea, nu ai dori și nu ai putea nimic altceva: orice însușire (*eigenschaft*) sau proiect al vreunei lucrări care ți-ar răpi această libertate nouă în fiecare clipă, o numesc un an. Sufletul tău nu va aduce nici un rod atît timp cît tu ai făcut lucrarea printr-o însușire a ei – neavînd încredere nici în Dumnezeu și nici în tine însuți –, atît timp cît lucrarea, pe care ai conceput-o însușindu-ți-o, nu ai terminat-o: de altfel nu ești deloc împăcat[1]. De aceea nu aduci nici un rod atîta vreme cît nu ți-ai terminat opera. Este ceea ce înțeleg printr-un „an", iar rodul este mic, rezultînd dintr-o însușire a operei și nu din libertate. Sînt „oamenii căsătoriți" alipiți de faptul însușirii. Ei aduc puține roade, și chiar mărunte, după cum v-am zis.

7. O fecioară care este o femeie, liberă și nelegată de nici o însușire, este în permanență la fel de apropiată de Dumnezeu ca de sine însăși. Ea aduce multe roade, iar acestea sînt mari, nici mai mult, nici mai puțin decît Dumnezeu însuși. Aceste roade și această naștere sînt desăvîrșite de către fecioara care este o femeie și care dă naștere în fiecare zi la o sută, sau la o mie, sau chiar la roade fără număr, născînd și devenind rodnică începînd din străfundul (*grund*) ei cel mai nobil. Și mai bine spunînd: da, începînd din același străfund de unde Tatăl naște Cuvîntul veșnic, ea devine o rodnică co-născătoare. Căci Isus, lumina și strălucirea inimii părintești – așa cum Paul spune că El este slava și strălucirea inimii Tatălui, și că El luminează cu putere inima Tatălui[2] –, acest Isus este unit cu ea

1. Cîtă vreme omul așteaptă rodul faptei din împlinirea temporală a acesteia, el este neîmpăcat de-a lungul activității propriu-zise. Ceea ce propune Eckhart este o împlinire a lucrării, care să nu mai separe devenirea și împăcarea. Astfel, mișcarea, devenirea sînt locuri în care omul își poate căuta pacea. Această perspectivă merge întrucîtva împotriva mentalității medievale, pentru care pacea și liniștea sînt atinse numai în neclintirea odihnei și în lipsa oricărei activități.
2. Evr 1, 3. Iată textul latin tradus de Eckhart în predică: *splendor gloriae et figura substantiae eius* („splendoarea slavei sale și amprenta

[fecioara-femeie] și ea cu Isus, iar ea luminează și strălucește împreună cu el întocmai ca un singur Unul și ca o singură lumină limpede în inima părintească.

8. Am mai spus că există o putere în suflet, neatinsă nici de trup, nici de timp. Ea se revarsă din spirit și rămîne în spirit și este în întregime spirituală[1]. În această putere, Dumnezeu înmugurește și înflorește în toată bucuria și slava din sine[2]. Acolo [de unde ea se revarsă] este o asemenea bucurie a inimii și o fericire de neînchipuit, încît nimeni nu o poate rosti. Astfel Tatăl veșnic îl naște fără încetare pe Fiul său în această putere, așa încît ea este co-născătoare a Fiului Tatălui și ea însăși este chiar Fiul, în puterea unică a Tatălui. Dacă cineva ar avea o întreagă împărăție sau toate bunurile pămîntești și le-ar lăsa pe toate pentru Dumnezeu, devenind astfel cel mai sărac om care a trăit vreodată pe pămînt, și dacă Dumnezeu i-ar da toate suferințele pe care le-a dat vreodată unui om, el le-ar îndura pînă la moarte. Dacă după toate acestea Dumnezeu i-ar da să privească doar o clipă în această putere: bucuria i-ar fi atît de mare, încît toate suferințele și sărăcia lui ar fi un nimic. Într-adevăr, chiar dacă [Dumnezeu] nu i-ar da împărăția cerului, el va fi primit totuși în schimb o mult prea mare răs-

substanței sale"). „El, fiind strălucirea slavei și chipul ființei lui și ținînd toate cu cuvîntul puterii sale, după ce a săvîrșit curățirea păcatelor noastre, s-a așezat de-a dreapta măririi, în înălțimi." (LRC)

1. Nu este încă vorba despre „scînteia inimii" care „nu atinge niciodată nici timpul, nici spațiul", ci despre o putere (*kraft*) care se revarsă din spirit (*geist*). După cum apare în mai multe rînduri, Eckhart se inspiră și în acest caz din Sfîntul Toma. Astfel, în acest text, spiritul este echivalentul lui *mens* în interpretarea pe care Sfîntul Toma o dă acestui concept augustinian: „Cuvîntul *mens* [...] denumește o putere a sufletului și nu esența sa, iar dacă *mens* denumește esența, este numai în măsura în care din esență se revarsă o astfel de putere" (*QD De veritate*, q. 10, a. 1, resp.). Spiritul (*geist*) semnifică esența sufletului în măsura în care este considerat în revărsarea-i primă. Această identitate a spiritului în revărsare se află dincolo de revărsarea celor două puteri despre care va fi vorba în cele ce urmează: *intelectul* și *voința*. Este cel puțin ceea ce spune și în Predica germană 7: „În suflet se află un «nu știu ce» (*neizwaz*) cu totul secret, ascuns și cu totul înălțat, de unde izvorăsc intelectul și voința".
2. Este vorba despre intelect.

plată, faţă de ceea ce a putut îndura vreodată; căci Dumnezeu se află în această putere aşa cum se găseşte în clipa veşnică. Dacă omul ar fi unit cu Dumnezeu în această putere, el n-ar putea îmbătrîni; căci acel „acum" în care Dumnezeu a făcut primul om şi acela în care îl va face pe cel din urmă – şi care dispar –, sînt identici în Dumnezeu cu acest „acum" în care eu vorbesc, în clipa veşnică unde nu este decît un singur Unul[1]. Vedeţi aşadar că acest om locuieşte în aceeaşi lumină cu Dumnezeu; de aceea în el nu se găseşte nici suferinţă, nici înşiruire, ci numai nestrămutata veşnicie. Acest om este cu adevărat desprins de orice admiraţie şi toate lucrurile sînt în el într-un mod esenţial. Iată de ce el nu primeşte nimic nou de la lucrurile ce vor veni, nici de la vreun accident, fiindcă el locuieşte fără întrerupere într-un acum reînnoit neîncetat. O astfel de suveranitate dumnezeiască se află în această putere[2].

9. Şi acum despre o putere care este de asemenea netrupească; ea se revarsă din spirit şi rămîne în spirit şi este în întregime spirituală[3]. În această putere Dumnezeu este fără întrerupere incandescent şi arde cu întreaga sa bogăţie, cu suavitatea şi cu toate bunătăţile sale. Într-adevăr, în această putere se află o bucurie atît de mare şi o minunăţie fără margini, încît nimeni n-ar putea s-o rostească pe deplin sau să ne-o reveleze. Însă vă spun: de-ar fi un singur om, care ar fi

1. Eternul prezent, clipa sau momentul etern (*nunc aeternitatis*) sînt redate prin germ. *„nû"* care ne introduce în „fizica naşterii", noţiune predominantă în sfera timpului eckhartian. Această temă a fost îndelung tratată în Zum Brunn, E. şi Libera, A. (de), *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984, pp. 71–155.
2. Ca şi în *Cartea consolării dumnezeieşti*, relaţia omului cu suferinţa conferă criteriul autenticităţii relaţiei sale cu Dumnezeu. Omul care este desprins de ceea ce îl supără sau îl bucură printre lucrurile trecătoare realizează în sine însuşi vidul necesar uniunii cu Dumnezeu. Metafizicul se verifică în domeniul eticii, al unei etici întrupate în relaţia concretă a omului cu lumea contingentă. Aceleaşi lucruri sînt afirmate în Predica germană 11: „Sînt de plîns cei ce-şi închipuie că au ajuns foarte sus, ba chiar îşi imaginează că sînt unul cu Dumnezeu, dar nu sînt încă cu totul desprinşi (*sint noch zemâle gar ungelâzen*), adică sînt alipiţi de lucrurile mărunte în bucurii sau tristeţi. Sînt foarte îndepărtaţi de cele închipuite".
3. Este vorba de *voinţă*.

privit aici în mod intelectual o singură clipă minunăţia şi bucuria care sînt înăuntru, tot ceea ce ar putea îndura şi ceea ce Dumnezeu ar fi vrut ca el să îndure, toate acestea ar fi pentru el infime, ba chiar un nimic. Şi mai mult: ar fi pentru el numai bucurie şi încîntare.

10. De vrei să ştii cu adevărat dacă suferinţa ta vine de la tine sau de la Dumnezeu, trebuie să iei în considerare următorul lucru: dacă suferi din cauza voinţei tale, oricare ar fi felul suferinţei, aceasta te doare şi ţi-e greu de îndurat. Dacă suferi pentru Dumnezeu şi numai pentru Dumnezeu, atunci suferinţa nu te doare şi nici nu-ţi este grea, pentru că Dumnezeu însuşi poartă povara. Aşa este! Dac-ar fi un om care ar vrea să sufere numai şi numai pentru Dumnezeu, şi dacă ar suferi în întregime cea mai mare suferinţă pe care omul a suferit-o vreodată şi pe care mulţimea lumii întregi a îndurat-o, această suferinţă n-ar fi pentru el nici durere, nici greutate pentru că este Dumnezeu cel ce poartă povara. Dacă mi s-ar pune un chintal pe umeri şi pe urmă cineva l-ar duce pe umerii mei, aş îndura la fel de uşor o sută ca şi unul singur, căci acesta nu mi-ar fi nici greu, nici dureros. Pe scurt: cele ce [omul] le suferă numai şi numai pentru Dumnezeu, pe acestea Dumnezeu i le face uşoare şi dulci, aşa cum spuneam la începutul predicii: „Isus a urcat într-o cetăţuie şi a fost primit de către o fecioară, care era o femeie". De ce oare? Deoarece trebuie în mod necesar ca ea să fie fecioară şi femeie. V-am spus că Isus a fost primit; nu v-am spus însă ce este cetăţuia, şi despre aceasta voi vorbi acum.

11. Am spus uneori că există o putere în spirit, care este singura liberă. Cîteodată o numesc zid de apărare a spiritului. Alteori am numit-o lumina spiritului. Altă dată am numit-o scînteie. Însă acum spun: nu e nici una, nici alta; cu toate acestea, este „ceva" care se află mai presus decît acesta sau acela, tot aşa cum cerul este mai presus de pămînt. De aceea o numesc acum în modul cel mai nobil pe care am numit-o vreodată, deşi ei nu-i pasă de noblеţe sau de vreun mod, deoarece este mai presus decît acestea. Este liberă de orice nume şi despuiată de orice formă, desprinsă şi liberă de orice, tot aşa

cum Dumnezeu este desprins și liber în el însuși[1]. El [acest ceva] este în așa fel Unul și absolut simplu, precum Dumnezeu este Unul și simplu, încît în nici un fel omul nu-l poate întrezări. În aceeași putere despre care am vorbit – în care Dumnezeu înflorește și înmugurește cu întreaga sa dumnezeire și unde spiritul înflorește și înmugurește în Dumnezeu – Tatăl îl naște pe Fiul său unic tot așa cum îl naște în sine însuși. Tatăl trăiește cu adevărat în această putere, iar Duhul dă naștere împreună cu El aceluiași Fiu unul-născut și tot el se naște ca același Fiu și este același Fiu în această lumină și este adevărul. De-ați putea observa acestea cu inima mea, ați înțelege pe deplin ceea ce vă spun, căci este adevărat și adevărul însuși vorbește.

12. Priviți și luați aminte! În acest fel este una, absolut simplă și deasupra oricărui mod această cetățuie în suflet despre care v-am vorbit și despre care vorbesc, încît însăși puterea nobilă, despre care de asemenea v-am vorbit, nu este demnă să privească nici măcar o singură dată, timp de o clipă, în cetățuia în care Dumnezeu este incandescent și arzînd cu întreaga sa bogăție și minunăție; ea nu va îndrăzni să arunce nici o privire. Această cetățuie este una și absolut simplă, într-un sens atît de veritabil mai presus de orice mod și de orice putere. Întru bunul adevăr și tot atît de adevărat pe cît este că Dumnezeu trăiește: Unul unic nu poate fi privit decît de Dumnezeu însuși. De fapt, Dumnezeu însuși nu va privi niciodată și nici măcar o clipă în ea, în măsura în care El se are pe sine după modul și însușirea persoanelor sale. Este bine să observați acest fapt, căci acest unic Unul este fără mod și fără însușiri. Și de aceea, dacă Dumnezeu trebuie să privească înăuntru, va trebui să-l coste toate numele sale divine și însușirile persoanelor sale; pe acestea trebuie să le lase în întregime afară, în cazul în care ar trebui să privească într-acolo vreodată. Acestea, în măsura în care el este Unul și absolut

1. În original: *„Als got ledic und vrî ist in im selber"*. Aceleași cuvinte (*desprins* și *liber*) caracterizează natura dumnezeiască și natura omului care a desăvîrșit în sine însuși lucrarea desprinderii. Numai astfel unirea omului cu Dumnezeu este posibilă, împlinind principiul enunțat mai sus: „Cel ce se aseamănă se unește cu cel ce i se aseamănă".

simplu, fără mod sau proprietăți, acolo unde el nu este nici Tată, nici Fiu și nici Duh Sfînt și totuși „ceva" care nu este nici acesta, nici acela.

13. Întrucît el este Unul și absolut simplu, el poate pătrunde în acest Un pe care îl numesc acum cetățuia din suflet. În nici un alt mod el nu poate pătrunde în ea. Dar în acest fel El pătrunde și rămîne. Cu această parte a sa sufletul îi este egal lui Dumnezeu și nu într-un alt fel. Ceea ce v-am spus este adevărat. Iau ca martor adevărul și pun sufletul meu ca rămășag.

14. Pentru ca noi să fim o astfel de cetățuie, în care Isus să urce și să fie primit și să rămînă în noi după modul pe care vi l-am spus, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

Predica 3

Nunc scio vere, quia misit dominus angelum suum

1. Iată ce a zis Petru, odată eliberat din lanțurile închisorii prin puterea Preaînaltului Dumnezeu: „Acum știu cu adevărat că Dumnezeu l-a trimis pe îngerul său și m-a scos din mîna lui Irod" [1] și din mîinile dușmanilor.

2. Să inversăm acum aceste cuvinte spunînd: întrucît Dumnezeu mi-a trimis îngerul său, eu cunosc cu adevărat. „Petru" înseamnă de fapt cunoaștere. Eu am spus-o de mai multe ori: cunoașterea și intelectul unesc sufletul în Dumnezeu. Intelectul atinge puritatea ființei, cunoașterea aleargă înainte, ea avansează impetuos, străpunge și atunci se naște Fiul unul născut. Domnul nostru spune în [Evanghelia după] Matei că nimeni nu-l cunoaște pe Tatăl decît numai Fiul[2]. Maeștrii spun: cunoașterea ține de asemănare. Alți maeștri ne învață spunînd că sufletul este făcut din toate lucrurile, deoarece el are capacitatea de a le cunoaște pe toate. Așa ceva poate părea nebunesc, dar este adevărat. Maeștrii spun: ceea ce eu trebuie să cunosc, trebuie să-mi fie pe deplin prezent și egal cunoașterii mele[3]. Sfinții spun că puterea este în Tatăl, egalitatea în Fiul și uniunea în Duhul Sfînt. Întrucît Tatăl îi este prezent în

1. Fapte 12, 11.
2. Mt 11, 27: „Toate mi-au fost date de Tatăl meu și nimeni nu-l cunoaște pe Fiul decît Tatăl și nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni decît Fiul și cel căruia vrea Fiul să-i descopere" (LRC).
3. Probabil este vorba despre propoziția a XXIII-a din *Cartea celor douăzeci și patru de filozofi*: „Sufletul nu cunoaște nimic decît [lucrul] a cărui idee (*speciem*) o poate primi după *habitus* și pe care o poate compara modelului (*exemplar*) care este în el (*nil cognoscitur ab anima nisi cuius speciem secundum habitum recipere potest, et ad exemplar eius quod est in ipsa comparare*). (*Cf. Le livre des XXIV philosophes*. Traduit du latin, édité et annoté par F. Hudry, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 164.)

întregime Fiului, iar Fiul îi este întru totul egal, nimeni nu-l cunoaște pe Tatăl decît Fiul.

3. Numai că Petru spune: „acum eu cunosc cu adevărat"[1]. Dar cum putem cunoaște aici [pe pămînt] cu adevărat? [Cunoaștem] deoarece există o lumină dumnezeiască care nu înșeală pe nimeni. Pe de altă parte, deoarece acolo omul cunoaște întru puritate și fiind descoperit de orice acoperămînt[2]. De aceea Paul spune: „Dumnezeu locuiește într-o lumină, înspre care nu există nici un acces"[3]. Maeștrii ne învață că înțelepciunea pe care o dobîndim aici [pe pămînt] va trebui să ne rămînă acolo[4]. Dar Paul spune că ea trebuie să dispară[5]. Un maestru spune: încă în acest trup, cunoașterea pură are o așa de mare bucurie în ea însăși, încît toată bucuria lucrurilor create este un nimic în comparație cu această bucurie pe care ea [cunoașterea pură] o ascunde[6]. Cu toate acestea, oricît de nobilă ar fi, ea este încă un accident; și așa cum orice cuvînt este infim în fața lumii întregi, tot atît de infimă este și înțelepciunea pe care o putem dobîndi aici în fața adevărului dezvelit și limpede[7]. De aceea Paul spune că ea trebuie să dispară.

1. Conform obiceiului medieval, Eckhart comentează independent, rînd pe rînd, părțile temei principale. Acest comentariu este deseori însoțit de modificarea lejeră a textului biblic. Aceste modificări nu sînt semnul unei desconsiderări, ci dimpotrivă, predicatorul și exegetul încearcă să culeagă și să deslușească multiplele sensuri și simboluri ascunse în textul biblic.
2. „*Wan man dâ blôz und lûter bekennet und unbedecket mit ihte*" este o frază care subliniază din nou „goliciunea" cunoașterii dincolo de orice imagine.
3. 1 Tim 6, 16: „Cel ce singur are nemurirea și locuiește în lumina cea neapropiată" (LRC).
4. Toma de Aquino, *Summa theol.* I, q. 89, a. 5, și 6.
5. 1 Cor 13, 8: „Dragostea nu piere niciodată. Profețiilor li se va pune capăt, darul limbilor va înceta, știința se va sfîrși" (LRC).
6. Este vorba probabil despre Aristotel, *Etica nicomahică*, X, 8, 1178b25 și următoarele.
7. În original: „*Die blôzen lutern warheit*". *Bloz* redă nuanța mistică a vidului, a celui ce nu este acoperit de nimic, a celui dezvelit. În alte contexte Eckhart vorbește, după modelul misticilor renani și a spiritualității

Chiar dacă ar rămîne, ea ar deveni o [înțelepciune] nebună care ar fi un nimic în fața adevărului descoperit pe care omul îl cunoaște acolo. În al treilea rînd, omul cunoaște acolo cu adevărat pentru că lucrurile pe care el le vede aici în schimbare, le cunoaște acolo drept nestrămutate, iar el le asumă neîmpărțite și aproape unele de altele. Ceea ce aici este îndepărtat, acolo este apropiat, deoarece acolo toate lucrurile sînt prezente. Ceea ce s-a petrecut în ziua cea dintîi și ceea ce se va petrece în cea din urmă, [totul] este acolo prezent.

4. „Acum eu știu cu adevărat că Domnul l-a trimis pe îngerul său." Cînd Domnul trimite sufletului îngerul său, acesta devine cunoscător cu adevărat. Nu întîmplător i-a încredințat Domnul sfîntului Petru cheia, deoarece „Petru" înseamnă cunoaștere. De fapt, cunoașterea are cheia și deschide, intră și pătrunde (*brichet durch*)[1] și-l găsește pe Dumnezeu descoperit, spunîndu-i atunci voinței, prietena ei, ce a dobîndit, deși voința era cu ea de la început. De fapt, caut ceea ce doresc. Cunoașterea merge înainte. Este o prințesă care își caută domnia dintre cele mai înalte și între cele mai pure pe care o va transmite sufletului, sufletul naturii și natura simțurilor. Sufletul este atît de nobil (*edel*) în ceea ce are mai înalt și mai pur, încît maeștrii n-au putut găsi un cuvînt prin care să-l numească. De fapt, maeștrii spun că după cea dintîi izvorîre a dumnezeirii, acolo unde Fiul izvorăște din Tatăl, acolo foarte aproape se află îngerul in-format (*îngebildet*) după Dumnezeu[1]. Într-adevăr:

beghinale, despre „Dumnezeu cel gol", adică lipsit de atributele transcendentale; această tematică își găsește inspirația în doctrina *unului* proclusian. În ceea ce privește relația dintre scrierile mistice și gîndirea lui Eckhart, vezi: E. Zum Brunn, "Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne", în *Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 111-117 și Zum Brunn, E., "Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme", *Archives de Philosophie*, 43 (1980), 655-666; în ceea ce privește influența doctrinei lui Proclus asupra școlii dominicane germane, vezi L. Sturlese, „Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)", în *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, hrsg. von Kurt Flasch, Hamburg, 1984, pp. 22-33.

1. Mișcarea violentă descrisă de germ. *durchbrechen* ar putea fi exprimată în românește și de sinonimele verbului „a pătrunde": „a străpunge", „a străbate", „a răzbate".

sufletul, în partea lui cea mai înaltă, este format după Dumnezeu, dar îngerul este o imagine și mai aproape de Dumnezeu. Căci îngerul este format în întregime după Dumnezeu. De aceea îngerul i-a fost trimis sufletului, pentru ca el să-l aducă pe acesta înapoi, la imaginea după care el, îngerul, este format: cunoașterea vine din egalitate. Întrucît sufletul are capacitatea să cunoască toate lucrurile, el nu se va odihni pînă cînd nu va ajunge în această lumină dintîi, în care toate lucrurile sînt Unul, și acolo se va odihni, adică în Dumnezeu. În Dumnezeu nici o creatură nu este mai vrednică decît alta.

5. Maeștrii spun: ființa și cunoașterea sînt Unul, căci ceea ce nu este nimic, nu poate fi cunoscut. Ceea ce este mai presus de toate este cunoscut mai presus de toate. Deoarece ființa dumnezeiască este supraeminentă, ea depășește fără de măsură orice cunoaștere, așa cum am zis ieri în ultima predică: sufletul va fi format în întîia puritate, în amprenta esențialității pure; acolo îl savurează pe Dumnezeu înainte ca el să fie învelit de cunoaștere sau adevăr, acolo unde toate numele sînt lăsate deoparte: acolo el cunoaște toate lucrurile în cea mai mare limpezime, acolo el asumă ființa întru egalitate. De aceea Paul spune: „Dumnezeu locuiește într-o lumină înspre care nu există acces". El este o suspendare lăuntrică în esențialitatea pură, căreia nimic nu trebuie adăugat. Ceea ce are un accident, trebuie înlăturat. El este o pură statornicie în el însuși și acolo nu este nici acesta, nici acela; căci ceea ce este în Dumnezeu, este Dumnezeu[1]. Un maestru păgîn spune[2]:

1. *Îngebildet* pe care l-am tradus cu „in-format" ne introduce în tema formării sau a imaginării omului de către un principiu generator. Din aceeași familie conceptuală formată în jurul cuvîntul *bilde* („imagine" și uneori „formă") fac parte *entbilden* care poartă nuanța deconstrucției sau a de-formării și *überbilden* – a „transforma", „a forma dincolo de imagini".
2. Expresia dragă lui Eckhart, „*quidquid est in Deo Deus est* (tot ceea ce este în Dumnezeu este Dumnezeu)", este luată de la Alanus de Insulis (1128-1203) – *Regulae Caelestis iuris*, IX, n. 1-2, sursa probabilă a renanului.
3. Citat luat de Eckhart din *Liber de Causis*, prop. 15, (16) n. 129, text latin și traducere franceză în P. Magnard *et alii, La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du* Liber de Causis, Paris. Vrin, 1990, p. 63.

puterile care planează sub Dumnezeu, rămîn suspendate în Dumnezeu, și așa cum au o statornicie pură în ele însele, în același fel sînt susținute de cel care nu are nici început, nici sfîrșit. Căci în Dumnezeu nu trebuie să se ivească nimic străin. Despre acest fapt avem o asemănare în cer: acesta nu poate primi nici o amprentă străină după un mod străin[1].

6. Lucrurile se petrec astfel: ceea ce ajunge la Dumnezeu, va fi transformat. Oricît de mărunt ar fi un lucru, cînd este adus la Dumnezeu, el se pierde pe sine însuși. Printr-o comparație: dacă am ceva înțelepciune, nu sînt eu însumi înțelepciunea. Eu o pot avea sau o pot pierde. În schimb, ceea ce este în Dumnezeu este Dumnezeu și nu se poate pierde. Acestea sînt stabilite în natura divină, iar natura dumnezeiască este atît de puternică, încît tot ceea ce îi este oferit în mod interior, este stabilit în ea în mod interior, iar dacă nu-i este lăuntric, atunci rămîne în întregime pe dinafară. Ce minunație! Dumnezeu a transformat în el însuși lucruri atît de mărunte: imaginați-vă ce va face el cu sufletul, pe care l-a făcut atît de demn prin însăși imaginea lui.

7. Ca să ajungem la așa ceva, să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. Aristotel, *De generatione et corruptione*, I, 6.

Predica 4

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est

1. Sfîntul Iacob spune în scrisoarea lui: „Toate darurile cele mai bune și desăvîrșirea coboară de sus, de la Părintele Luminilor"[1].

2. Luați aminte! Se cuvine să știți aceste lucruri: omului care se abandonează pe sine lui Dumnezeu și caută doar voința Lui cu toată înflăcărarea, orice i-ar da Domnul îi este cel mai bun: fii sigur de acestea precum Dumnezeu trăiește. În mod necesar darurile sale sînt cele mai bune și nu există nici un mod mai bun. Chiar dacă un alt mod ți s-ar părea mai bun, el nu este mai bun decît cel pe care Dumnezeu îl vrea, deoarece Dumnezeu dorește acest mod și nu un altul și este necesar ca modul dorit de El să fie cel mai bun. Fie boala, fie sărăcia, fie foamea, fie setea sau orice altceva vrea Dumnezeu să-ți acorde sau să nu-ți acorde, orice îți dă sau nu-ți dă, toate acestea îți sînt ție cele mai bune. Chiar și devoțiunea sau interioritatea: dacă le ai pe amîndouă sau ambele îți lipsesc, orice ai avea și de orice vei fi lipsit, stabilește-te cu statornicie acolo unde în toate cauți slava lui Dumnezeu. Ceea ce-ți va face [ție Domnul] este cel mai bun.

3. De altfel poate te vei întreba: cum pot să știu dacă este voința lui Dumnezeu sau nu? Gîndește-te astfel: dacă ceva n-ar fi după voința lui Dumnezeu, acest ceva nici n-ar fi. Tu n-ai fi nici bolnav și în nici un alt fel dacă Dumnezeu n-ar vrea.

1. Iac 1, 17: „Toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este, coborîndu-se de la Părintele luminilor" (LRC).

Știind că aceste lucruri sînt prin voința lui Dumnezeu, ar trebui să fii atît de încîntat și de desfătat în ele, încît nici o durere n-ai considera-o ca atare. Atunci cînd întîmpini o durere teribilă, dacă aceasta te îndurerează sau te face să suferi, tu ești încă cu totul nedrept, deoarece ar trebui să o primești de la Dumnezeu ca fiind ce este mai bun: în mod necesar trebuie să-ți fie ce este mai bun. Ființa dumnezeiască ține de voința a ce este mai bun. Așa trebuie să vreau și eu și nimic altceva nu trebuie să-mi placă mai mult. Dacă ar fi un om căruia aș vrea să-i plac din toate puterile mele și dacă aș fi sigur că îi plac mai mult într-o haină gri decît îmbrăcat într-o altă haină, chiar mai bună, fără îndoială cea dintîi mi-ar plăcea și aș îndrăgi-o mai mult decît pe oricare alta, oricît de bună ar fi. Dacă aș vrea să plac cuiva și dacă aș afla că îi sînt dragi anumite cuvinte sau fapte, pe acestea le-aș face și nu altceva. Desigur, luați aminte la voi înșivă și la felul în care iubirea voastră este plăsmuită! Dacă-l iubiți pe Dumnezeu, nici un lucru n-ar putea să vă fie mai plăcut decît cel ce-i este cel mai mult pe plac. Astfel, voința sa ar fi cu totul împlinită în noi. Oricît ți-ar părea de grele suferința sau neplăcerea, dacă nu-ți găsești în ele cea mai mare bucurie, ești nedrept.

4. Deseori, obișnuiesc să spun ceva adevărat: spunem în fiecare zi și strigăm cu voce tare în „Tatăl nostru": „Doamne, împlinească-se voința ta!". Însă atunci cînd voința Lui se împlinește, înclinăm să ne supărăm și nu ne găsim desfătarea în această voință, deși ar trebui să ne placă cel mai mult lucrurile împlinite de El. Cei ce le primesc ca fiindu-le cele mai bune rămîn în toate împrejurările într-o pace desăvîrșită. Însă cîteodată voi cugetați spunînd: „ah! dacă mi s-ar fi întîmplat altceva, mi-ar fi mai bine" sau „dacă acestea nu s-ar fi întîmplat, poate ar fi fost mai bine". Atîta vreme cît gîndești astfel, nu vei dobîndi pacea. Tu trebuie să le primești ca fiind cele mai bune: iată primul sens al acestor cuvinte.

5. Să luăm acum aminte fără preget la al doilea sens. Iacob spune „toate darurile". Cel mai bun și cel mai deosebit dintre toate este darul propriu, [primit] în cel mai propriu. Nimic nu dă Dumnezeu cu mai multă bunăvoință decît darurile însemnate. Odată, cînd eram aici, spuneam că Dumnezeu iartă cu

mai multă bunăvoință păcatele mari decît pe cele mici. Cu cît ele sînt mai însemnate, cu atît le iartă mai repede și cu mai multă bunăvoință[1]. La fel se petrec lucrurile în privința harului, a darului sau a virtuții: cu cît ele sînt mai mari, cu atît le dă de bunăvoie. Natura lui ține de a da daruri deosebite. Iată de ce, cu cît lucrurile sînt mai bune, cu atît sînt mai numeroase. Îngerii, cele mai nobile creaturi, neavînd în ei nimic trupesc, sînt cu totul intelectuali, într-un număr mai mare și mai mulți decît toate lucrurile trupești. În sens propriu se numesc lucrurile deosebite „daruri"; acest nume le este cel mai propriu și mai lăuntric.

6. Odată spuneam că ceea ce poate deveni cuvînt în modul cel mai propriu, trebuie să vină dinăuntru în afară, să-și primească mișcarea de la forma lăuntrică și nu din exterior; chiar așa: trebuie ca dinăuntru să vină în afară. [Cele ce pot fi rostite] trăiesc în sensul cel mai propriu în cele mai intime ale sufletului. Acolo toate lucrurile îți sînt prezente, trăind lăuntric și căutînd, acolo ele sînt în cele mai bune și mai înalte. De ce oare nu le găsești? Pentru că nu este acolo casa ta. Cu cît ceva este mai nobil, cu atît este mai comun. Simțurile le am în comun cu animalele, iar viața cu plantele. Ființa îmi este și mai lăuntrică, avînd-o în comun cu toate creaturile. Cerul este mai vast decît tot ceea ce este sub el și de aceea este mai nobil. Cu cît un lucru este mai nobil, cu atît el este mai vast și mai comun. Iubirea este nobilă pentru că este comună.

7. Par anevoioase cele poruncite de Domnul nostru și anume că omul trebuie să-și iubească aproapele ca pe sine însuși[2]. Oamenii necizelați spun cu toții că trebuie să-l iubească în virtutea binelui datorită căruia se iubește pe sine însuși. Nu, de fapt nu este așa. Omul trebuie să-l iubească la fel ca pe sine însuși și acest lucru nu e greu. Tot așa, luați seama că iubirea este mai demnă de răsplată decît porunca. Porunca pare grea iar răsplata este de dorit. Cine-l iubește pe Dumnezeu așa

1. Raportul eckhartian al omului cu păcatul este suspectat în timpul procesului și prezent în textul Bulei lui Ioan al XXII-lea (*In agro Dominico*): „Dacă omul care ar fi comis o mie de păcate grave ar fi dispus întru dreptate, nu ar vrea ca ele să nu fi fost săvîrșite" (Prop. 15).
2. Mt 22, 39 și Mc 12, 31.

cum se cuvine și trebuie să-l iubească, vrînd-nevrînd, așa cum celelalte creaturi îl iubesc, trebuie să-și iubească aproapele ca pe sine însuși, adică bucuria lui să-l bucure ca propria-i bucurie, să dorească onoarea străinului așa cum și-o dorește sieși: ca și cum ar fi onoarea lui. Și astfel omul este mereu bucuros, cinstit și în prosperitate. El este exact ca în cer și mai bucuros decît dacă s-ar fi bucurat numai pentru binele său. Să știți acestea întru adevăr: dacă ești mai desfătat în onoarea ta decît în a altuia, să știi că nu ești drept.

8. Află așadar că nu-l găsești niciodată pe Dumnezeu atunci cînd cauți ceva dintr-ale tale, deoarece nu-L cauți în mod limpede. De cauți ceva cu [ajutorul lui] Dumnezeu este ca și cum ai face din El o torță pentru a căuta ceva: în general, cînd găsim ceea ce căutam, aruncăm torța. Așa faci și tu cînd cauți ceva cu [ajutorul lui] Dumnezeu: orice-ar fi, prosperitate, răsplată, interioritate, toate sînt nimic pur și simplu; tu cauți nimicul și de aceea-l găsești. Tu nu găsești nimic pentru că nu cauți decît nimicul. Toate creaturile sînt un nimic pur și simplu. Nu zic despre ele că ar fi mărunte sau că ar exista cît de cît; ele sînt un nimic pur și simplu. Ceea ce nu are ființă este un nimic. Toate creaturile sînt lipsite de o ființă proprie, căci ființa lor ține de prezența lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu s-ar întoarce pentru o clipă de la creaturi, ele ar deveni un nimic. Am mai spus cîteodată și este adevărat: cel care ar cuprinde întreaga lume cu Dumnezeu, n-ar cuprinde mai mult dacă l-ar avea numai pe Dumnezeu. Nici o creatură, fără Dumnezeu, nu are mai mult decît o muscă fără Dumnezeu; chiar așa, nici mai mult, nici mai puțin.

9. Desigur! Luați aminte la aceste cuvinte pline de adevăr! Dacă ar da un om o mie de galbeni pentru a construi biserici și mănăstiri, ar fi un lucru deosebit. Cu toate acestea, ar fi dat mult mai mult lui [Dumnezeu] cel ce consideră acești galbeni un nimic; ar fi făcut mult mai mult decît celălalt. Cînd Dumnezeu a creat făpturile, ele erau atît de firave și de subțiri, încît n-ar fi putut să se răspîndească în ele. Iată de ce El a făcut sufletul egal sieși și cu aceeași măsură, pentru a i se putea dărui; de fapt, orice altceva i-ar da, sufletul l-ar nesocoti. Dumnezeu trebuie să mi se dea în propriu așa cum este față de

sine însuși; dacă nu, nimic nu-mi revine și n-am gust pentru nimic. Cine trebuie să-l primească cu totul, trebuie să se abandoneze și să iasă din sine însuși; el le primește pe toate de la Dumnezeu așa cum le are El, la fel de proprii cum le au El, Maica noastră și toți cei din cer: toate acestea le sînt la fel de egale și de însușite. Cei ce au ieșit astfel din ei înșiși și s-au abandonat pe sine, trebuie să primească în același fel și nu altcumva.

10. A treia expresie: „de la Părintele luminilor". Prin cuvîntul „părinte", înțelegem realitatea filială desemnînd nașterea pură care este viața tuturor lucrurilor. Tatăl îl naște pe Fiul lui în cunoașterea veșnică[1]. Tot astfel îl naște pe Fiul în suflet precum în propria lui natură; îl naște în suflet în mod propriu, iar ființa lui depinde de faptul nașterii Fiului său în suflet, dincolo de bucurie sau durere (*ez sî liep oder leit*). Odată mi s-a pus întrebarea: ce face Tatăl în cer? Eu am răspuns: îl naște pe Fiul său, și această lucrare îi este atît de agreabilă și îi place atît de mult, încît n-a făcut nimic altceva decît să-l nască pe Fiul său și amîndoi fac să înflorească Duhul Sfînt. Acolo unde Tatăl îl naște pe Fiul său în mine, acolo sînt și eu același Fiu și nu un altul: sîntem cu totul alții în umanitate, însă acolo [în suflet] eu sînt același Fiu și nu un altul. Acolo sîntem fii, acolo sîntem pe drept moștenitori[2]. Cine cunoaște adevărul știe pe deplin că „tatăl" poartă cu sine o naștere pură și faptul de a avea un fiu. Iată de ce sîntem aici în acest Fiu și sîntem același Fiu.

11. Acum luați aminte la cuvintele: „Ele [darurile] vin de sus". Este exact ce vă spuneam mai devreme: cine vrea să primească de sus, trebuie să se afle în mod necesar jos, într-o adevărată umilință. Și să știți acestea întru adevăr: cine nu este în întregime jos, aceluia nu-i va reveni chiar nimic și nu va primi nimic, oricît de infim ar fi. Dacă te privești de sus pe

1. În acest fragment, Eckhart folosește un singur cuvînt (*vater*), însă noi sîntem obligați să traducem prin „părinte" și „tată".
2. *Cf.* Rom 8, 17: „Și dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori". „Copii și deci moștenitori, moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Cristos, de vreme ce suferim împreună cu El ca să fim și preamăriți împreună cu El." (LRC)

tine însuți sau un alt lucru sau pe altcineva, tu nu ești jos și nu primești nimic; mai mult: dacă ești în întregime jos, primești în întregime și desăvîrșit. Natura dumnezeiască constă în a da, iar ființa Lui ține de a ne dărui atunci cînd sîntem jos. Dacă nu sîntem jos și nu primim, îl silim și-l omorîm. Și pentru că nu putem să-i facem Lui aceste lucruri, ni le facem nouă, întrucît ele ne privesc. Pentru a-i dărui acestea în propriu, fă în așa fel încît să fii în dreapta umilință sub Dumnezeu și să-L înalți în inima și în cunoașterea ta. „Domnul Dumnezeul nostru l-a trimis pe Fiul său în lume."[1] Am mai spus odată cînd eram aici: Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său la împlinirea timpului sufletului, adică atunci cînd a depășit orice timp. Atunci cînd sufletul este desprins de timp și de loc, Tatăl îl trimite pe Fiul său în suflet! Iată ce vor să spună aceste cuvinte: „Cele mai bune daruri și cele mai desăvîrșite vin de sus, de la Părintele luminii". Pentru ca noi să fim pregătiți să primim cele mai bune daruri, așa să ne ajute Dumnezeu, Părintele luminilor. Amin.

1. *Cf.* Gal 4, 4.

Predica 5 a

In hoc apparuit caritas dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamus per eum

1. Sfîntul Ioan spune: „Dumnezeu ne-a arătat iubirea lui, cînd l-a trimis pe Fiul său în lume, pentru ca noi să trăim prin el"[1] și cu el. Și astfel, natura noastră omenească este înălțată peste măsură prin faptul că Preaînaltul a venit și a luat asupra Lui umanitatea.

2. Un maestru spune: cînd mă gîndesc că natura noastră este înălțată dincolo de creaturi, așezată în cer deasupra îngerilor și adorată de ei, ar trebui să mă bucur nespus de mult în inima mea, pentru că Isus Cristos, Domnul meu iubit, mi-a dăruit în propriu ceea ce El are în propriu. [Acest maestru] mai spune că în tot ceea ce i-a dat vreodată Fiului său, Isus Cristos, în natura omenească, Tatăl m-a considerat mai întîi pe mine și m-a iubit mai mult decît pe El, dîndu-mi toate acestea înaintea Lui. Cum adică? I le-a dat pentru mine, pentru că îmi erau necesare. De fapt, în ceea ce i-a dat mă viza pe mine, dîndu-mi cu aceeași plinătate ca și lui, nerefuzînd nimic din unitatea sau din sfințenia dumnezeirii sau din orice altceva. Nimic din ceea ce i-a dăruit Fiului în natura omenească nu-mi este mai străin sau mai îndepărtat decît Lui. Căci Dumnezeu nu poate să dea puțin: ori dă totul, ori nu dă nimic. Darul său este cu totul simplu și desăvîrșit, neîmpărțit și în afara timpului, în întregime în veșnicie. Fiți tot atît de siguri de acestea ca

1. 1 In 4, 9: „În aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu față de noi, că pe Fiul său unul-născut l-a trimis Dumnezeu în lume, ca să avem viață prin El" (LRC).

de faptul că eu trăiesc: dacă astfel trebuie să primim de la El, trebuie să fim înălțați în veșnicie, dincolo de timp. În veșnicie, toate lucrurile sînt prezente astfel încît ceea ce îmi este deasupra, îmi este la fel de aproape și de prezent ca și ceea ce se află lîngă mine. Acolo trebuie să luăm tot ceea ce Dumnezeu vrea să ne împărtășească. Dumnezeu nu cunoaște nimic în afara Lui, ochiul său fiind întors doar înspre sine. Tot ceea ce vede, vede în El. De aceea Dumnezeu nu ne vede cînd sîntem în păcat. Tot astfel, Dumnezeu ne cunoaște în măsura în care sîntem în El, adică în măsura în care sîntem fără de păcat. Toate lucrările pe care Domnul nostru le-a făcut vreodată mi le-a dat în propriu, astfel încît ele nu îmi sînt răsplătite mai puțin decît cele pe care eu însumi le săvîrșesc. Dacă nouă tuturor, noblețea sa ne este la fel de însușită și de apropiată ca și Lui, atunci de ce nu o primim cu toții în același mod? Ah, înțelegeți! Cine vrea să aibă parte de acest dar și să primească în mod egal binele naturii omenești – comună tuturor și la fel de apropiată –, așa cum naturii umane nimic nu-i este mai străin, mai îndepărtat sau mai apropiat, tot astfel trebuie să fie egal în umanitate, nu mai aproape de sine însuși decît de un altul. Tu trebuie să-i iubești pe toți oamenii în mod egal, să-i consideri și să-i stimezi în același fel; cele ce altuia i se întîmplă, bune sau rele, trebuie să le consideri ca și cum ție însuți ți s-ar întîmpla.

3. Iată acum celălalt sens al frazei „El l-a trimis în lume". Prin acestea trebuie să înțelegem lumea din înalt pe care o contemplă îngerii. Așadar, cum se cuvine să fim? Cu toată iubirea și dorința noastră, trebuie să fim așa cum spune Augustin: în iubire omul devine ceea ce iubește[1]. Trebuie să spunem oare că omul care îl iubește pe Dumnezeu devine Dumnezeu[2]? Pare o erezie. Iubirea pe care o dăm nu este [împărțită] în două, ci una și uniune. În iubire sînt mai Dumnezeu decît sînt în mine însumi. Profetul spune: „Eu am zis: Dumnezei sînteți și toți fii

1. *Cf.* Augustin, *Tract. In Iohannem*, II, 14, PL 35, 1997: *„Talis est quisque, qualis eius dilectio est"*.
2. Această întrebare este sub aceeași inspirație augustiniană: *„Terram diligis ? Terra eris. Deum diligis ? Quid dicam ? Deux eris"* (*Ibidem*).

ai Celui Preaînalt"[1]. Pare de necrezut că omul devine astfel în iubire: însă acestea sînt adevărate în veșnicul adevăr. Domnul nostru Isus Cristos le împărtășește.

4. „El l-a trimis în lume." Într-un sens, *mundum* înseamnă „curat". Luați aminte! Dumnezeu nu are un loc mai propriu decît o inimă curată și un suflet pur. Acolo îl naște Tatăl pe Fiul său, așa cum îl naște în veșnicie, nici mai mult, nici mai puțin. Ce înseamnă o inimă curată? Este curat cel separat (*gesundert*) și detașat (*gescheiden*) de toate creaturile, deoarece toate creaturile murdăresc, fiind un nimic. Nimicnicia creaturilor este un defect și murdărește sufletul. Toate creaturile sînt un pur nimic; nici îngerul și nici creaturile nu sînt altceva. Ele sînt un nimic și sînt murdare, deoarece [sînt] făcute din nimic; ele sînt și au fost nimic. Ceea ce este potrivnic în toate creaturile și provoacă neplăcere este nimic. Sufăr din cauza unui cărbune incandescent care este în mîna mea și-mi provoacă durere numai din cauza nimicului; dacă am fi desprinși de nimic, atunci nu am fi necurați.

5. Și acum [despre]: „noi trăim în el" și împreună cu el. Omul nu dorește nimic altceva mai mult decît viața. Ce este viața mea? Ceea ce este mișcat dinăuntru prin sine însuși[2]. Ceea ce este mișcat din afară nu trăiește. Dacă trăim împreună cu El, trebuie să conlucrăm dinăuntru în El, așa încît să nu lucrăm din afară. Trebuie să fim mișcați de ceea ce ne dă viața: adică prin El. Noi putem și trebuie să lucrăm din ceea ce ne este propriu, din ceea ce ne este lăuntric. Dacă trebuie să trăim în El sau prin El, El trebuie să fie propriul nostru și noi trebuie să lucrăm din ceea ce ne este propriu; după cum Dumnezeu lucrează toate lucrurile din propriul său și prin El

1. Ps 81, 6. În Vulgata: *„Ego dixi : Dii estis, et filii excelsi omnes"*. „Eu am zis: «Dumnezei sînteți și fii ai Celui Preaînalt cu toții»." (LRC)
2. Această definiție a viului ca fiind „ceea ce are principiul mișcării în el însuși" este de origine aristotelică și preluată de la sfîntul Toma (*In Libr. De an.*, I, c. 5, lect. XIV sau II, c. 3, lect. V) sau poate mai ales de la Dietrich de Freiberg (*De intellectu et intelligibili*, II, 7, 2: „Este evident că viul nu diferă de ceea ce nu este viu decît prin faptul de a avea în el însuși principiul mișcării").

însuși, tot așa trebuie și noi să lucrăm din propriul care este El în noi. El este în întregime propriul nostru și toate lucrurile sînt propriul nostru în El. Ceea ce au toți îngerii și sfinții, chiar și Maica noastră, îmi este propriu în El, nefiindu-mi mai străin sau mai aproape decît mă am eu pe mine însumi. Toate lucrurile îmi sînt la fel de proprii în El: și dacă trebuie să ajungem în acest propriu al propriului, încît toate lucrurile să fie propriul nostru, trebuie să-l luăm în mod egal în toate lucrurile, nu mai mult în unul decît în celălalt, căci El este în toate lucrurile egal.

6. Sînt unii care-l gustă într-un chip desăvîrșit pe Dumnezeu într-un mod, dar nu în altul. Aceștia îl vor pe Dumnezeu într-o anumită devoțiune sau într-alta. Îi las să facă cum vor, însă nu e drept. Cine trebuie să-l asume pe Dumnezeu întru dreptate, trebuie să-l asume egal în toate lucrurile: asprimea și comoditatea, lacrimile și bucuriile, toate trebuie să le fie egale. Dacă neavînd devoțiunea sau destoinicia pe care le-ai dori, dacă nu meriți această lipsă din pricina vreunui păcat și dacă îți închipui că, neavînd această devoțiune și destoinicie, nu-l ai pe Dumnezeu și suferi din cauza aceasta, atunci însăși suferința îți este devoțiune și destoinicie. De aceea nu trebuie să vă legați de vreun mod anume, căci Dumnezeu nu se găsește nici în acest mod, nici în oricare altul. Cei ce-l asumă astfel pe Dumnezeu, îi fac o nedreptate. Ei iubesc modul și nu-l iubesc pe Dumnezeu. De aceea rețineți cele spuse, voi ce priviți spre Dumnezeu și-l căutați în mod curat. În orice mod vi se înfățișează, fiți bucuroși pe deplin. Căci intenția voastră trebuie să fie înspre Dumnezeu și înspre nimic altceva. Tot ceea ce aveți, fie că vă place sau nu, este întru dreptate; altfel este nedrept. Îl îngrămădesc pe Dumnezeu sub o bancă cei ce-l caută în multe moduri. Lacrimile, suspinele sau alte lucruri de același fel nu sînt încă Dumnezeu. Dacă acestea vi se prilejuiesc, acceptați-le și fiți bucuroși. Dacă în schimb nu aveți parte de ele, bucurați-vă și primiți ceea ce Dumnezeu vrea să vă dea în acest timp, persistînd într-o smerită pierdere de sine (*vernuthait*) și abandonare (*verworffenhait*), gîndindu-vă mereu că nu sînteți vrednici de nici un bine pe care Dumnezeu vi l-ar putea da, dacă ar vrea. Iată înțelesul cuvintelor lui Ioan: „Întru aceasta s-a

arătat dragostea lui Dumnezeu către noi"; dacă am fi astfel, binele acesta ar fi revelat în noi. Dacă ne este ascuns, este din pricina noastră. Sîntem cauza tuturor piedicilor noastre. Păzește-te de tine însuți și vei avea o pază bună. Și dacă nu vrem să fim pentru această năzuință, El totuși ne-a ales pentru a-l avea; dacă nu-l luăm, ne va părea rău și ne va fi reproșat. Dacă nu ajungem acolo unde acest bine este primit, nu este din pricina lui, ci dintr-a noastră.

Predica 5 b

In hoc apparuit caritas dei in nobis

1. „În aceasta ne este arătată și ne-a apărut iubirea lui Dumnezeu față de noi, în faptul că Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său Unul născut în lume, pentru ca noi să trăim împreună cu Fiul, în Fiu și prin Fiu"[1]; deoarece toți cei care nu trăiesc prin Fiu sînt cu adevărat nedrepți.

2. Dacă un rege bogat i-ar da de soție pe fata sa frumoasă unui om sărac, toți cei din neamul lui ar fi prin acest [gest] înălțați și cinstiți. Un învățat spune: Dumnezeu a devenit om și de aceea neamul omenesc este înălțat și învrednicit. Trebuie să ne bucurăm pentru faptul că Isus Cristos, fratele nostru, s-a urcat prin propria-i putere deasupra corurilor îngerești și șade la dreapta Tatălui. Acest învățat a grăit bine. Dar de fapt nu dau prea mult pe cele spuse de el, căci ce folos mi-ar fi să am un frate bogat, dacă eu aș fi un om sărac? Ce mi-ar folosi să am un frate înțelept, dacă eu aș fi un nebun?

3. Eu vă spun ceva care merge și mai departe: Dumnezeu n-a devenit doar un om, ci a asumat natura umană[2].

1. 1 In 4, 9.
2. Prin Întrupare, natura umană este învrednicită să nădăjduiască harul adopțiunii filiale în Dumnezeu. Astfel, paragraful al treilea este condiția împlinirii celui precedent. Harul adopțiunii este încununarea Întrupării care îl face posibil. „Trebuie să ne dăm seama... că rodul cel dintîi al Întrupării Cuvîntului – Fiul lui Dumnezeu prin natură – este ca noi să fim fiii lui Dumnezeu prin adopțiune. Căci în ceea ce mă privește, Întruparea Cuvîntului în Cristos pentru om ar fi neînsemnată... dacă nu s-ar fi întrupat în persoana mea (*personaliter*), pentru ca și eu să fiu Fiul lui Dumnezeu." (*Comm. In.*, n. 117) De aceea, admiterea unei Întrupări a lui Cristos care cuprinde natura umană nu elimină responsabilitatea credinciosului care trebuie să devină în mod personal fiu al lui Dumnezeu pentru a desăvîrși sensul Întrupării.

4. Maeștrii sînt de acord în a spune că toți oamenii sînt la fel de nobili în natură. Însă adevăr vă spun: tot binele pe care l-au avut sfinții și Maria, Maica lui Dumnezeu, și Cristos conform umanității sale, îmi este propriu în natură. M-ați putea întreba: dacă aș avea în această natură tot ceea ce Cristos îmi poate dărui în umanitatea lui, atunci de ce oare îl preamărim pe Cristos și-l cinstim ca Domn și Dumnezeu al nostru? Vă răspund: datorită faptului că este un vestitor al lui Dumnezeu înspre noi și ne-a adus fericirea. Fericirea pe care ne-a adus-o a fost a noastră. Acolo unde Tatăl naște pe Fiul său în lăuntricul adînc, acolo se răspîndește (*însweben*) această natură. Ea este una și simplă. Tot ce ar ieși de aici pentru a privi din afară sau s-ar adăuga din exterior, n-ar fi decît un nimic.

5. Spun ceva și mai dificil: cine trebuie să se țină în descoperirea acestei naturi fără intermediar, trebuie să fie ieșit din toată persoana lui, așa încît să-i vrea binele omului care se află dincolo de mări și pe care nu l-a văzut niciodată cu ochii, ca aceluia care se găsește lîngă el și este prietenul lui intim. Atît timp cît dorești binele persoanei tale mai mult decît al unui om pe care nu l-ai văzut niciodată, ești cu adevărat nedrept: încă n-ai privit niciodată, nici măcar o clipă, în acest străfund simplu. Ai văzut însă adevărul într-o imagine extrasă [din spiritul tău], într-o asemănare: dar nu a fost ceea ce poate fi mai bun.

6. În al doilea rînd se cuvine să fii o inimă curată, [știind că] doar acea inimă este curată, care a transformat în nimic caracterul creaturii. În al treilea rînd, trebuie să vă despuiați de nimic. O întrebare: ce arde în iad? Maeștrii se pun de acord în a spune că este vorba despre voința proprie. Însă cu adevărat vă spun că nimicul este cel ce arde în iad. Să luăm un exemplu! Cineva ia un cărbune arzînd pe care mi-l pune în palmă. Aș fi nedrept dacă aș spune că acesta îmi arde palma. Vă spun ce mă arde în sensul cel mai propriu: nimicul, deoarece cărbunele

are în el ceva ce mîna mea nu are. Priviți: ceva care mi se aseamănă nu mă arde. Însă dacă mîna mea ar avea în ea ceea ce este cărbunele și ceea ce el poate da, [mîna] ar avea în întregime natura focului: dacă [cineva] ar lua acum toate focurile ce-au ars vreodată și le-ar îndrepta asupra mîinii mele, ele nu m-ar face să sufăr. Tot astfel vă spun: potrivit adevăratei fericiri, Dumnezeu și toți cei ce sînt înaintea Lui, poartă ceva lăuntric de care n-au parte deloc cei despărțiți de Dumnezeu. Doar nimicul provoacă suferința sufletului care este în iad și nu voința proprie sau focul. Cu adevărat vă spun: atît timp cît ești atașat de nimic, ești nedesăvîrșit. De aceea, dacă vreți să fiți desăvîrșiți, trebuie să fiți despuiați de nimic[1].

7. De aceea [Sfîntul Ioan] rostește cuvintele citate mai devreme: „Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său Unul născut în lume"; nu trebuie să înțelegeți acest lucru în legătură cu lumea exterioară, în sensul că el mănîncă și bea cu noi: trebuie să-l înțelegeți privitor la lumea lăuntrică. Așa cum într-adevăr Tatăl îl naște pe Fiul său în chip firesc, în natura lui absolut simplă, în același mod autentic îl naște înăuntrul spiritului, aceasta fiind lumea interioară. Aici, străfundul lui Dumnezeu este străfundul meu, iar străfundul meu este acela al lui Dumnezeu. Aici trăiesc conform celor ce îmi sînt proprii, așa cum Dumnezeu trăiește conform celor ce le are în propriu. Cine a privit vreodată măcar pentru o clipă în acest adînc, pentru acel om, o mie de mărci de aur roșii și pecetluite îi sînt ca un taler fals. Din acest străfund lăuntric trebuie să înfăptuiești toate lucrările tale în afara oricărui „de ce"[2]. Cu adevărat vă spun: ori de cîte ori înfăptuiești lucrarea ta pentru cele cerești, pentru Dumnezeu, pentru fericirea cerească sau pentru ceva din afară, ești cu adevărat nedrept. Te putem accepta în întregime, dar nu este încă un lucru desăvîrșit. Într-adevăr, dacă îți închipui că vei obține de la Dumnezeu, prin interioritate, prin devoțiune, prin gingășie sau printr-un har particular mai multe decît lîngă foc sau într-un grajd, este ca și cum l-ai lua pe

1. În original: „*Sô sult ir nihtes blôz stân*" (*cf.* DW I, p. 90).
2. Expresia *âne warumbe* apare pentru prima dată sub forma *sonder enich waeromme* în scrierea lui Béatrice de Nazaret, *Cele șapte moduri ale iubirii* (ed. L. Reypens și J. Van Mierlo, Leuven, 1926, 7, 4-6).

Dumnezeu, i-ai înfășura capul într-o haină și l-ai vîrî sub o bancă. Căci cine-l caută pe Dumnezeu într-un mod, ia modul și-l lasă pe Dumnezeu ascuns în mod. Însă cine îl caută pe Dumnezeu fără mod, îl ia așa cum este El în el însuși; iar omul trăiește împreună cu Fiul și El este viața însăși. Dacă timp de o mie de ani cineva ar întreba viața: „de ce trăiești?" și dacă ar trebui să-i răspundă, nu i-ar spune decît: „trăiesc pentru că trăiesc". Așa stau lucrurile, deoarece viața trăiește din adîncul ei propriu și izvorăște din ceea ce îi este propriu; de aceea trăiește fără nici un „de ce", trăindu-se pe sine însăși. Dacă cineva ar întreba un om veritabil, care lucrează din adîncul său propriu: „de ce faci lucrarea aceasta?", și dacă el ar trebui să răspundă, n-ar spune decît: „lucrez pentru că lucrez".

8. Acolo unde sfîrșește creatura, începe să fiinţeze Dumnezeu. Dumnezeu nu dorește de la tine nimic altceva decît să ieși din modul creaturii tale și să-l lași pe Dumnezeu să fie Dumnezeu în tine. Cea mai infimă imagine a creaturii care s-a întruchipat (*erbildet*) vreodată în tine este imensă, după cum Dumnezeu este imens. Și de ce? Pentru că îți stăvilește întreaga dumnezeire. Locul unde intră o imagine, Dumnezeu trebuie să-l părăsească cu întreaga-i dumnezeire. Dumnezeu dorește nespus ca tu să fii ieșit din modul creaturii, ca și cum toată fericirea lui ar depinde de acest lucru. Da, dragul meu, ce pagubă ți-ar fi să-i permiți lui Dumnezeu ca El să fie Dumnezeu în tine? Ieși din tine însuți în întregime și pentru Dumnezeu, iar Dumnezeu va ieși din sine însuși în întregime și pentru tine! Ce rămîne din aceste două ieșiri este Unul simplu. În acest Un îl naște Tatăl pe Fiul său în cea mai lăuntrică izvorîre. Acolo înflorește Duhul Sfînt și acolo irumpe (*entspringet*) în Dumnezeu o voință care aparține și ea sufletului. Cîtă vreme voința nu este atinsă de nici o creatură și de realitatea făpturii, ea este liberă. Cristos spune: „Nimeni nu merge în cer, decît cel ce vine din cer"[1]. Toate lucrurile sînt create din nimic. De aceea, adevărata lor obîrșie este nimicul. Cîtă vreme această voință nobilă se înclină înspre creaturi, se scurge împreună cu creaturile înspre nimic.

1. In 3, 13: „Și nimeni nu s-a suit la cer, decît Cel care a coborît din cer, Fiul Omului care este în cer" (LRC).

9. Ar mai fi o întrebare, și anume: această voință nobilă care se scurge, s-ar putea ea întoarce vreodată? Maeștrii se pun de acord în a spune că ea nu revine niciodată, în măsura în care s-a scurs deopotrivă cu timpul. Însă eu vă spun: dacă această voință se întoarce de la sine însăși și de la întreaga realitate a făpturii în prima sa origine pentru o singură clipă, atunci voința se află în condiția ei liberă și dreaptă, este liberă, și în această clipă tot timpul pierdut este regăsit[1].

10. Lumea îmi spune deseori: rugați-vă pentru mine. Dar eu îmi spun: de ce ieșiți în afară? De ce oare nu rămîneți în voi înșivă sorbind din binele vostru propriu? Purtați în voi tot adevărul în mod esențial.

11. Ca să putem rămîne cu adevărat în interior, pentru că să putem poseda întregul adevăr fără intermediar și fără nici o distincție, întru adevărata fericire, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. Eckhart reia aici temele tratate de Toma în *Summa theol.* III, q. 89, a. 6, *Utrum opera mortificata per peccatum, per ponitentiam reviviscant.*

Predica 6

Iusti vivent in eternum

1. „Cei drepți vor trăi în veșnicie, iar răsplata lor este de la Dumnezeu."[1] Luați aminte la sensul acestor cuvinte; luate aparte, ele par simple și banale, însă sînt cu totul remarcabile și bune.

2. „Cei drepți vor trăi." Cine sînt drepții? Un text spune: „Dreptul este cel ce dă fiecăruia ceea ce este al său"[2]: cei ce-i dau lui Dumnezeu ceea ce este al Său, sfinților și îngerilor ceea ce este al lor, aproapelui ceea ce este al său.

3. Slava este a lui Dumnezeu. Cine sînt cei care-l slăvesc pe Dumnezeu? Cei ce au ieșit cu totul din ei înșiși și nu caută ceea ce este al lor în nici un lucru, mare sau mic, cei ce nu urmăresc nimic sub ei, nici deasupra lor, lîngă ei sau în ei; cei ce nu urmăresc nici binele, nici cinstea, nici desfătarea, nici plăcerea, nici folosul, nici interioritatea, nici sfințenia, nici răsplata, nici ceea ce este ceresc, ci sînt ieșiți din toate acestea și din ceea ce este al lor: de astfel de oameni este slăvit Dumnezeu. Ei Îl slăvesc în propriul lor și-i dau ceea ce este al Său.

4. Se cuvine ca omul să încînte îngerii și sfinții. Așa este, minune dincolo de orice minune. Poate oare un om în această viață să-i bucure pe cei ce sînt în viața veșnică? Negreșit, într-adevăr! Fiecărui sfînt îi place nespus de mult și are o bucurie negrăită în fața fiecărei lucrări bune, fiecărei voințe

1. Înț 5, 16.
2. *Cf.* Iustinian în *Institutiones* 1,1 : „Dreptatea este voința constantă și perpetuă în a acorda fiecăruia ceea ce i se cuvine".

sau dorințe bune ; o atît de mare încîntare, încît nici o gură nu o poate rosti și nici o inimă nu o poate concepe, atît de mare este bucuria lui. De ce oare este așa? Pentru că-l iubesc pe Dumnezeu atît de mult și au o iubire atît de dreaptă, încît cinstea le este mai degrabă în această iubire decît în fericirea lor. Nu numai sfinții și îngerii [au această bucurie]. Mai mult, lui Dumnezeu însuși îi place atît de mult, ca și cum fericirea și ființa lui, satisfacția și desfătarea i-ar atîrna de această bucurie. Așa este, luați aminte. Dacă n-am vrea să-l slujim pe Dumnezeu pentru nimic altceva decît pentru această bucurie pe care o au cei ce sînt în viața veșnică și pentru Dumnezeu însuși, se cade să o facem de bunăvoie și cu multă destoinicie.

5. De asemenea, omul trebuie să-i ajute pe cei din purgatoriu compensînd și edificîndu-i pe cei ce sînt încă în această viață [...][1].

6. Un astfel de om este drept într-un anumit fel. Însă într-un alt sens sînt drepți cei ce primesc deopotrivă toate lucrurile de la Dumnezeu, oricare ar fi, mici sau mari, bucurii sau suferințe, toate în același fel, nu mai mult pe unul decît pe celălalt. Dacă unul are o pondere mai mare decît celălalt, încă nu e drept. Tu trebuie să ieși în întregime din voința ta proprie.

7. Mă gîndeam din nou la un lucru : chiar dacă Dumnezeu n-ar vrea ca mine, eu tot aș dori asemenea Lui. Unii oameni vor ca voința lor să fie în toate lucrurile. Este rău, căci sînt pradă greșelii. Alții sînt puțin mai buni, vrînd cu totul ceea ce Dumnezeu vrea, nedorind nimic împotriva voinței sale. Însă dacă ar fi bolnavi ar vrea din tot sufletul, dacă ar fi voința lui Dumnezeu, să fie sănătoși. Așa că acești oameni ar dori ca Dumnezeu să dorească după voința lor, mai degrabă decît să dorească ei după voința lui. Trebuie să-i acceptăm, dar încă nu e drept. Drepții nu au absolut nici o voință ; ceea ce Dumnezeu vrea, lor le este egal, oricît de mare le-ar fi neplăcerea.

8. Oamenii drepți sînt atît de statornici în dreptate, încît dacă Dumnezeu n-ar fi drept, ei nu s-ar sinchisi de El nici cît de un grăunte, fiind atît de statornici întru dreptate și atît de

1. Acest fragment este ambiguu din cauza ilizibilității manuscrisului.

ieșiți din ei înșiși, încît nu se îngrijorează nici de suferința iadului, nici de bucuria cerească și de nici un alt lucru. Chiar dacă întreaga suferință pe care au avut-o cei din iad – om sau diavol – și care-a fost dată vreodată pe pămînt sau va putea fi rînduită vreodată, ar fi dată celui întemeiat pe dreptate, el ar considera-o ca pe niște paie. Astfel sînt ei statornici (*vaste*) în Dumnezeu și în dreptate. Pentru omul drept nimic nu este mai dureros sau mai anevoios decît cele ce se împotrivesc dreptății sau decît faptul de a nu fi egal în toate lucrurile. Cum adică? Dacă un lucru îi poate bucura iar altul îi poate tulbura, ei nu sînt drepți. Dacă sînt fericiți la un moment dat, să fie fericiți mereu ; dacă sînt odată mai fericiți și altădată mai puțin, ei sînt nedrepți. Cine iubește dreptatea este atît de statornic înrădăcinat în ea, încît ceea ce iubește devine ființa lui ; nici un lucru nu-l poate ademeni și nu ia nimic altceva în seamă. Sfîntul Augustin spune : „Prin faptul că iubește, sufletul își este mai propriu, decît prin faptul că dă viață"[1]. Acest cuvînt pare simplu și banal, însă puțini îl înțeleg în sensul propriu ; și totuși este adevărat. Cine înțelege diferența dintre drept și dreptate înțelege tot ceea ce spun.

9. „Cei drepți vor trăi." Dintre toate lucrurile nici unul nu merită atîta iubire și nu este atît de dorit precum viața. Nu există nici o viață atît de rea sau atît de grea încît cineva să nu dorească a o trăi. Un text spune : „Cu cît un lucru este mai aproape de moarte, cu atît este mai greu de îndurat". Oricît de mizerabilă ar fi o viață, ea vrea să fie trăită. De ce mănînci? De ce dormi? Pentru a trăi. De ce dorești oare bunuri sau onoare? O știi foarte bine. Din nou : de ce trăiești? Trăiești pentru că trăiești, cu toate că nu știi de ce trăiești. Viața este dorită atît de mult în sine, încît omul o vrea pentru ea însăși. Nici cei ce sînt în suferința veșnică a iadului nu vor să-și piardă viața, nici diavolii și nici sufletele, căci viața lor este nespus de nobilă, izvorînd nemijlocit din Dumnezeu în suflet. Datorită unei astfel de izvorîri nemijlocite vor ei să trăiască. Pentru că ea izvorăște astfel de la Dumnezeu fără mijlocire, de aceea vor ei să trăiască. Ce este viața? Ființa dumnezeiască

1. Sentința este de fapt în *De praecepto et dispensatione* a sfîntului Bernard, cap. 20, n. 60.

este viața mea. Dacă viața mea este ființa dumnezeiască, atunci trebuie ca ființarea lui Dumnezeu să fie ființarea mea și firea (*isticheit*) dumnezeiască să fie firea mea, nici mai mult, nici mai puțin.

10. „Ei trăiesc veșnic lîngă Dumnezeu." Cu adevărat chiar lîngă Dumnezeu, nici dedesubt și nici deasupra. Ei înfăptuiesc toate lucrările lor lîngă Dumnezeu și Dumnezeu lîngă ei. Sfîntul Ioan spune: „Cuvîntul era lîngă Dumnezeu"[1]. Acesta era în întregime egal Lui, chiar alături de El, nici dedesubt și nici deasupra, ci egal. Cînd Dumnezeu l-a creat pe om, a întocmit femeia din coasta bărbatului, pentru ca ea să-i fie întru totul egală. Nu a creat-o din cap sau din picioare, făcînd [o diferență între] femeie sau bărbat, ci [a creat-o astfel] pentru a-i fi egală. Tot așa trebuie să fie sufletul drept cu totul egal lui Dumnezeu și lîngă El, nici dedesubt, nici deasupra, ci întru totul egal.

11. Cine sînt „egali" în acest fel? Sînt cei ce cu nimic altceva nu sînt egali, cei egali doar lui Dumnezeu. Căci ființa dumnezeiască nu este cu nimic egală, în ea nu există nici imagini, nici forme. Sufletelor aflate într-o astfel de egalitate, Tatăl le dă [totul] la egalitate, fără să rețină nimic. Tot ceea ce Tatăl poate dărui, îi dă sufletului întru egalitate, atunci cînd sufletul se ține înaintea lui însuși întocmai cum s-ar ține înaintea altuia, netrebuind să fie mai aproape de el însuși decît de un altul. Onoarea proprie, folosul propriu și orice altceva, nu trebuie să le dorească sau să le ia în considerare mai mult decît pe cele ale unui străin. Cele ce i se întîmplă cuiva nu trebuie să-i fie străine sau îndepărtate, în bine sau în rău. Întreaga iubire a acestei lumi este întemeiată pe dragostea de sine. Dacă ai fi lăsat-o pe aceasta, ai fi lăsat lumea întreagă.

12. Tatăl îl naște pe Fiul lui în veșnicie egal sieși. „Cuvîntul era lîngă Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvîntul": erau identici și în aceeași natură. Dar acum vă spun ceva mai mult: Tatăl l-a născut în sufletul meu. Nu numai că sufletul este lîngă Dumnezeu și Dumnezeu lîngă suflet la egalitate, dar Dumnezeu este în el și Tatăl îl naște pe Fiul său în suflet întocmai cum îl naște în veșnicie și nu altcumva. Dumnezeu trebuie să facă

1. In 1, 1. Traducerea eckhartiană nuanțează textul Vulgatei: *„verbum erat apud deum"* („Cuvîntul era *la* Dumnezeu") (BOR).

astfel, chiar dacă l-ar face să sufere sau să se bucure. Tatăl naște pe Fiul lui fără încetare, însă eu mai spun ceva: mă naște pe mine ca fiu al său și pentru a fi același fiu. Ba chiar mai mult: mă naște nu numai ca pe un fiu al său, ci, mai mult, mă naște ca pe sine însuși și pe sine ca pe mine, pe mine întocmai ca pe ființa și natura lui. Din lăuntricul izvor, eu izvorăsc în Duhul Sfînt, acolo unde există o singură viață, o singură ființă, o singură lucrare. Tot ceea ce Dumnezeu înfăptuiește este Unul: de aceea mă naște pe mine ca Fiu al său fără nici o diferență (*underscheit*)[1]. Tatăl meu după trup nu-mi este tată în sens propriu decît într-o părticică a naturii sale, iar eu am fost separat de el; el poate muri, eu voi trăi. De aceea Tatăl ceresc îmi este tată cu adevărat, deoarece eu sînt fiul său și tot ceea ce am este de la El, fiind același Fiu și nu un altul. Deoarece Tatăl înfăptuiește o singură lucrare, El mă lucrează ca fiind Fiul său unul născut, fără nici o diferență.

13. „Vom fi cu totul transformați în Dumnezeu și preschimbați."[2] Luați aminte la această comparație: întocmai cum în Sfînta Taină pîinea, oricîtă ar fi, se preschimbă (*verwandelt*) în trupul Domnului nostru, devenind un singur trup, tot astfel, dacă ar fi toate pîinile preschimbate în degetul meu, ele n-ar fi mai mult decît un deget. Mai mult: dacă degetul meu ar fi transformat în pîini, n-ar fi mai mult în acestea decît în el însuși. Ceea ce este preschimbat într-un alt lucru, devine una cu el. Așa voi fi și eu preschimbat în Dumnezeu, încît să mă producă întocmai ca [pe] propria-i ființă, unul și nu asemănător; pe Dumnezeul cel viu, este adevărat că nu există nici o diferență.

14. Tatăl îl naște pe Fiul său fără încetare. Cînd Fiul este deja născut, el nu mai primește nimic de la Tatăl, avînd deja totul; în schimb, în devenirea nașterii, El primește de la Tatăl. În aceste lucruri, nu trebuie să dorim de la Dumnezeu ca de la

1. Fiind vorba despre echivalentul german al lui *distinctio*, vom traduce *underscheit* prin „diferență", „deosebire" și rareori prin „distincție", în funcție de context.
2. *Cf.* 2 Cor 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă" (BOR). „Iar noi toți, care cu fața descoperită răsfrîngem ca o oglindă slava Domnului, sîntem preschimbați în chipul său, mergînd din slavă în slavă, de către Domnul." (LRC)

un străin. Domnul nostru spunea acestea ucenicilor săi: „Nu v-am numit slujitori, ci prieteni”[1]. Cine dorește ceva de la altcineva este slujitor, și cine răsplătește este stăpîn. Nu demult mă gîndeam dacă aș vrea să primesc sau să doresc ceva de la Dumnezeu. Dar am chibzuit mai bine: prin ceea ce aș primi de la Dumnezeu, aș fi mai prejos decît Dumnezeu, așa cum slujitorul este mai prejos decît stăpînul prin cele dăruite de acesta. Nu așa trebuie să fim în viața veșnică.

15. Tot aici, am spus odată ceva de asemenea adevărat: ceea ce omul apucă sau ia din afara lui, este pe nedrept. Nu trebuie să-l luăm sau să-l considerăm pe Dumnezeu în afara noastră, ci ca fiindu-ne însușit și lăuntric. Nu trebuie să slujim sau să lucrăm urmărind vreun „de ce”, nici „pentru” Dumnezeu, nici „pentru” onoarea proprie, nici pentru altceva în afară de sinele nostru, ci numai pentru propria ființă și viața proprie din sine. Mulți oameni simpli își închipuie că trebuie să-l vadă pe Dumnezeu ca și cum El ar fi acolo și omul aici. Nu este așa. Dumnezeu este unul cu mine. Prin cunoaștere îl primesc pe Dumnezeu și prin iubire intru în Dumnezeu. Unii spun că fericirea nu este întemeiată pe cunoaștere, ci numai pe voință. Nu au dreptate; dacă ar fi întemeiată numai pe voință, ea nu ar fi una. Lucrarea și devenirea sînt una. Dacă dulgherul nu lucrează, casa nu intră în devenire. Cînd securea zace, devenirea zace și ea. Dumnezeu este unul cu mine în această lucrare: el lucrează și eu devin. Focul transformă în el tot ceea ce aruncăm în el devenind astfel natura lui. Nu lemnul transformă focul în el, ci focul transformă lemnul în el. Așa vom fi și noi transformați în Dumnezeu, încît să-l cunoaștem așa cum este. Sfîntul Paul spune: așa trebuie să-l cunoaștem, cum El mă cunoaște pe mine[2], nici mai mult, nici mai puțin, într-o egalitate descoperită. „Cei drepți vor trăi în veșnicie, iar răsplata lor este lîngă Dumnezeu”, adică egală.

16. Ca să iubim dreptatea pentru ea însăși și pe Dumnezeu fără nici un „de ce”, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. In 15, 15.
2. *Cf.* 1 Cor 13, 12. „Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște așa cum sînt cunoscut și eu.” (LRC)

Predica 7

Populi eius qui in te est, misereberis

1. Profetul spune: „Domn al popoarelor care sînt în tine, fie-ți milă de ele”[1]. Domnul i-a răspuns: „Îi voi întări pe cei șovăitori și-i voi iubi din toată inima”[2].

2. Să considerăm următoarele cuvinte: „Fariseul dorea ca Domnul nostru să mănînce cu el”[3] și „Domnul nostru i-a spus femeii: *vade in pace*, mergi în pace”[4]. Este bine și demn de laudă să mergi dintr-o pace în alta; însă este insuficient. Trebuie nu numai să începem în pace, ci și să alergăm în pace. Dumnezeu vrea să spună că trebuie să fim întemeiați în pace, îndemnați înspre pace și să terminăm în pace. Domnul nostru spune: „Doar în mine aveți pacea”[5]. Cu cît sîntem mai departe în Dumnezeu, cu atît sîntem mai departe în pace. Cel a cărui fire este în Dumnezeu, pacea este în el, iar cel a cărui fire este

1. Os 14, 4. Dar textul eckhartian provine dintr-o modificare a Vulgatei: *„quia eius, qui in te est, misereberis pupilli”* („Pentru că îți este milă de orfanul care este în tine”). Confuzia este între *populi* și *pupilli*.
2. Os 14, 5. În acest început iese în evidență cuplul „temă”/„contra-temă” specific construcției propriu-zise a predicii medievale. Tema („Domn al popoarelor care sînt în tine, fie-ți milă de ele”) va fi reluată de-a lungul predicii, dar analiza ei va fi orientată și provocată de contra-temă (îi voi întări pe cei șovăitori și-i voi iubi din toată inima). „Eu îi voi tămădui de necredința lor, spune Domnul, și-i voi iubi din toată inima, căci s-a îndepărtat mînia mea de la ei.” (LRC)
3. Lc 7, 36: „L-a poftit unul dintre farisei să mănînce cu el” (LRC).
4. Lc 7, 50: „Iar El i-a spus femeii: «Credința ta te-a mîntuit; mergi în pace»” (LRC).
5. In 16, 33: „Acestea vi le-am grăit, ca întru Mine să aveți pacea” (BOR).

în afara lui Dumnezeu este neîmpăcat. Sfîntul Ioan spune: „Oricine este născut din Dumnezeu biruiește lumea”[1]. Ceea ce este născut din Dumnezeu caută pacea și aleargă în pace. De aceea spune: *„vade in pace*, aleargă în pace”. Omul care aleargă, aleargă statornic și aleargă în pace, este un om ceresc. Cerul aleargă statornic și în alergarea lui caută pacea[2].

3. Luați aminte: „Unul dintre farisei L-a rugat pe Isus să mănînce cu el”. Hrana pe care o mănînc este tot atît de unită cu trupul meu, după cum trupul meu este unit cu sufletul. Trupul și sufletul meu sînt unite într-o singură ființă și nu într-o singură lucrare, așa cum [de exemplu] sufletul meu se unește cu ochiul în actul de a vedea. Astfel, hrana pe care o mănînc are aceeași ființă cu natura mea, nefiind unită printr-o lucrare; cele spuse vizează marea unire pe care trebuie să o avem cu Dumnezeu întru ființă și nu întru lucrare. De aceea fariseul îl roagă pe Dumnezeu să mănînce cu el.

4. „Fariseu” înseamnă cel ce este detașat și care nu cunoaște nici o mărginire[3]. Ceea ce aparține sufletului este cu totul separat. Cu cît puterile [sufletului] sînt mai nobile, cu atît separă mai mult. Unele puteri sînt atît de înălțate și atît de deosebite față de cele trupești, încît ele dezbracă și detașează în întregime [materia]. Un maestru spune ceva frumos: tot ceea ce atinge ceva trupesc nu va intra niciodată [în aceste puteri]. Un al doilea [sens al cuvîntului fariseu] este acela de a fi separat, retras [din afară] și atras [înspre interior]. De aici

1. 1 In 5, 4: „Pentru că tot ceea ce este născut din Dumnezeu învinge lumea; și aceasta este biruința care a învins lumea: credința noastră” (LRC).
2. „Omul ceresc este cel a cărui alergare lăuntrică este constantă, a cărui mișcare este într-un anumit sens imobilă – cel ce aleargă în pace fiind cel ce se mișcă întru odihnă – așa cum cerul imită suprema imobilitate a Motorului prin constanța și desăvîrșirea mișcării sale circulare. Această restaurare a imobilității prin intermediul mișcării reprezintă o temă aristotelică comună predicării eckhartiene și confirmă în același timp analogia structurală a fizicii, a moralei și a teologiei.” (Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, traduction, introduction, notes et index par Alain de Libera, Flammarion, 1993, p. 440, n. 167)
3. Pe aceeași temă, Eckhart afirmă în *Com. In*, 318: *„Ex Pharisaeis. Phares* enim divisio est et separatio”.

se poate deduce că un om neînvățat își poate însuși această artă prin iubire și dorință și o poate preda altora[1]. Un al treilea sens [al cuvîntului fariseu] este că omul nu trebuie să aibă nici o mărginire, să nu fie împrejmuit în nici un fel, să nu fie atașat de nimic, să fie astfel întocmit în pace încît să nu cunoască nici o neliniște găsindu-se astfel întocmit în Dumnezeu prin puterile care sînt separate (*abegeloset*) în întregime. De aceea spune prorocul: „Doamne, fie-ți milă de poporul care este în tine”.

5. Un maestru spune: cea mai prețioasă lucrare săvîrșită vreodată de Dumnezeu în creaturi este lucrarea îndurării[2]. Tot ceea ce Dumnezeu a înfăptuit vreodată în cele mai lăuntrice și mai ascunse, și chiar în înger, este înălțat în îndurare, în lucrarea îndurării, așa cum ea este în sine însăși și așa cum este în Dumnezeu. În tot ceea ce [Dumnezeu] lucrează, cea dintîi izvorîre (*ûzbruch*) este în îndurare. Nu este vorba despre îndurarea prin care Dumnezeu iartă omului păcatul sau de aceea prin care un om se îndură de un alt om; [maestrul] vrea să spună mult mai mult cînd afirmă că cea mai prețioasă muncă pe care Domnul o face este îndurarea. Un maestru spune: lucrarea îndurării este cea mai înrudită cu Dumnezeu. Chiar dacă adevărul, bogăția și bunătatea sînt nume ale lui Dumnezeu, unul dintre ele îl desemnează mai mult decît celelalte. Cea mai prețioasă lucrare a lui Dumnezeu este îndurarea, aceasta însemnînd că Dumnezeu așează sufletul în cele mai înalte și în cele mai pure, în măsura în care el poate primi, întru lărgime, marea de nepătruns în care Dumnezeu săvîrșește lucrarea îndurării. De aceea prorocul spune: „Domn al popoarelor care sînt în tine, îndură-te de ele”.

6. Care popor este în Dumnezeu? Sfîntul Ioan spune: „Dumnezeu este iubire; cine rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el”[3]. Chiar dacă sfîntul Ioan

1. Este vorba de un argument prin care Eckhart afirmă că cei neinstruiți îi pot învăța pe ceilalți din ceea ce au experimentat în ei înșiși. Într-un context delicat în care beghinele, begarzii, frații spiritului liber își afirmau independența față de autoritatea clerului în explicarea Scripturii, o astfel de luare de poziție este și mai semnificativă.
2. Una din sursele lui Eckhart poate fi sfîntul Toma în *Summa theol.* I, q. 21, a. 4.
3. 1 In 4, 16.

spune că iubirea unește, iubirea nu transportă niciodată în Dumnezeu; ea ar putea eventual lega, însă în nici un caz iubirea nu unește: ea strînge împreună și îmbină ceea ce este deja unit. Iubirea unește într-o lucrare și nu într-o ființă. Cei mai buni maeștri spun că intelectul Îl dezvăluie (*schele... abe*) în întregime și îl asumă pe Dumnezeu descoperit (*blôz*), așa cum este: o ființă pură în el însuși. Cunoașterea pătrunde prin adevăr și prin bunătate și, atingînd ființa pură, îl asumă pe Dumnezeu descoperit și fără nume, așa cum este. Însă vă repet: nici cunoașterea, nici iubirea nu unesc. Iubirea îl asumă pe Dumnezeu însuși în măsura în care este bun; dacă numele Binelui l-ar părăsi pe Dumnezeu, iubirea n-ar putea tinde spre El. Iubirea îl primește pe Dumnezeu printr-un văl, printr-un acoperămînt. Nu astfel este intelectul care îl ia pe Dumnezeu așa cum este cunoscut în el, însă el nu-L poate cuprinde în marea nepătrunsului său. Vă spun: deasupra amîndurora, deasupra cunoașterii și a iubirii, se află îndurarea; acolo Dumnezeu săvîrșește în cele mai înalte și în cele mai pure lucrarea îndurării.

7. Un maestru spune ceva frumos: în suflet se află un „nu știu ce" cu totul secret, ascuns și cu totul înălțat, de unde izvorăsc intelectul și voința. Sfîntul Augustin spune: așa cum izvorîrea Fiului din Tată este de negrăit în cea dintîi izvorîre, tot așa există în suflet un „nu știu ce" mult mai înalt decît prima izvorîre din care izvorăsc intelectul și voința[1]. Un maestru spune – și este cel care a vorbit cel mai bine despre suflet – că întreaga știință omenească nu va putea accede la ceea ce este sufletul în adîncul său. Doar științei supranaturale îi este dat să știe ce este sufletul. Noi nu știm nimic despre [locul] de unde puterile ies din suflet înspre lucrare. Avem numai o frîntură de idee despre aceasta, dar este prea puțin. Nimeni nu știe ce este sufletul în adîncul lui. Ceea ce putem ști despre acestea trebuie să fie în mod supranatural, adică prin har; și tocmai acolo săvîrșește Dumnezeu îndurarea. Amin.

1. *Cf.* Pseudo-Augustin, *De spiritu et anima*, 14, PL 40, 791.

Predica 8

In occisione gladii mortui sunt

1. Citim despre martiri că „au murit uciși cu sabia"[1]. Domnul nostru a spus ucenicilor săi: „Fericiți veți fi cînd veți suferi pentru numele meu"[2].

2. Dar acum spune: „Ei sînt morți". În primul rînd, faptul că ei sînt morți înseamnă că tot ceea ce suferă omul în această lume în trupul lui va avea un sfîrșit. Sfîntul Augustin spune: „Toată suferința și truda vor avea un sfîrșit, însă răsplata pe care Domnul o dă este veșnică". În al doilea rînd, trebuie să considerăm întreaga viață ca fiind îndreptată înspre moarte și să nu ne fie teamă de toate suferințele și de toată truda ce ne întîmpină, căci ele vor avea un sfîrșit. În al treilea rînd, trebuie să ne comportăm ca și cum am fi morți, astfel încît să nu ne atingă nici bucuria, nici suferința. Un maestru afirmă că cerul nu poate fi atins de nimic, vrînd să spună că pe omul ceresc lucrurile nu-l pot atinge, oricît ar fi de importante[3]. Un alt maestru se întreabă: dacă toate creaturile sînt atît de mizerabile, oare cum pot ele să-l întoarcă atît de ușor pe om de la Dumnezeu, sufletul lui fiind, în părticica sa cea mai mică, mai presus de cer și de orice creatură? El răspunde: aceasta vine din faptul că omul nu are cîtuși de puțin considerație față de Dumnezeu. Dacă omul l-ar considera pe Dumnezeu așa cum se cuvine, i-ar fi aproape imposibil să aibă astfel de căderi. Iar o

1. Tema este luată din Evr 11, 37.
2. Contra-tema este luată din Mt 5, 11: „Fericiți veți fi cînd vă vor prigoni... din pricina mea" (BOR).
3. În acest fragment, Eckhart reia și transpune fizica aristotelică din *De generatione et corruptione*, I, 6.

învățătură bună este aceea prin care omul trebuie să se țină în această lume ca și cum ar fi mort. Sfîntul Grigore spune că nimeni nu-l poate avea îndeajuns pe Dumnezeu fără a fi în întregime mort (*grunttôt*) lumii acesteia[1].

3. A patra învățătură este cea mai bună. Ea ne spune că [martirii] sînt morți. Moartea le dă o ființă. Un maestru spune: natura nu distruge nimic fără să dea în schimb ceva mai bun. Cînd aerul devine foc este în vederea a ceva mai bun. Însă cînd aerul devine apă se petrece o degradare și o rătăcire. Dacă astfel lucrează natura, cu atît mai mult Dumnezeu nu distruge niciodată fără a da în schimb ceva mai bun. Martirii sînt morți, au pierdut o viață, dar au primit în schimb o ființă. Un maestru spune că ființa, viața și cunoașterea sînt cele mai nobile. Cunoașterea este mai presus de viață și de ființă, iar cel ce cunoaște are prin cunoaștere ființa și viața. Însă, pe de altă parte, viața este mai nobilă decît ființa sau decît cunoașterea; dacă arborele trăiește, piatra are numai ființa. Dar dacă luăm ființa pură și descoperită așa cum este în sine însăși, ființa este mai presus de cunoaștere și de viață prin faptul că ceea ce are ființă, are cunoaștere și viață. Ei au pierdut o viață și au găsit ființa. Un maestru spune că nimic nu-i este mai asemănător lui Dumnezeu decît ființa. Cu cît mai mult un lucru are ființă, cu atît mai mult este ca și Dumnezeu. Un alt maestru spune: ființa este atît de pură și de înaltă, încît tot ceea ce este Dumnezeu este ființă. Dumnezeu nu cunoaște altceva decît ființa, nu o știe decît pe ea. Ființa este sfera lui Dumnezeu[2]. Dumnezeu nu-și iubește decît ființa, nu se gîndește la altceva decît la ființa lui. Eu vă spun: toate creaturile sînt o ființă.

Un alt maestru spune că făpturile pămîntești sînt atît de aproape de Dumnezeu și că au întipărită în ele lumina dumnezeiască, încît acestea [la rîndul lor] dau ființa altor creaturi[3].

1. *Cf.* Grigore cel Mare, *Moral.* XVIII, c. 54, 89.
2. *Wesen ist sîn rinc* ar putea fi tradus prin „ființa îi este un inel". Expresia ne trimite la capitolul II al *Cărții celor douăzeci și patru de filozofi* : *„Deus est sphera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam"* („Dumnezeu este sfera infinită al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri") (*cf.* Hudry, p. 95).
3. Criticînd teza emanației universului prin acțiunea Inteligențelor create, Eckhart se opune lui Avicena (*Metafizica*, IX, 4) și propoziției 3, nr. 32 din *Liber de causis* : „Cauza primă a creat ființa sufletului prin mijlocirea inteligenței și din acest motiv sufletul astfel plăsmuit înfăptuiește lucrarea divină".

Însă nu este adevărat, deoarece ființa este atît de înaltă, atît de pură, atît de înrudită cu Dumnezeu, încît nimeni nu poate da ființa în afara lui Dumnezeu însuși. Însușirea lui Dumnezeu este ființa. Un maestru spune: o făptură poate da viața pe deplin unei alte făpturi. Iată de ce întreaga fire este întemeiată în ființă. Ființa este numele dintîi. Tot ce este un neajuns înseamnă o cădere dintru ființă. Întreaga noastră viață ar trebui să fie o ființă. În măsura în care viața noastră este întru ființă, ea este în Dumnezeu. În măsura în care viața noastră este cuprinsă în Dumnezeu, ea este înrudită cu El. O viață oricît de pricăjită, considerată în ființa ei, este mai nobilă decît tot ceea ce a prins vreodată viață. Sînt sigur că dacă sufletul ar cunoaște cel mai mic lucru întru ființa lui, nu s-ar întoarce nici o clipă de la el. Cel mai mărunt lucru pe care l-ar cunoaște omul în Dumnezeu – o floare în măsura în care are ființa în Dumnezeu – ar fi în ochii lui mai nobil decît lumea întreagă. Cel mai mărunt lucru care este în Dumnezeu, întrucît el este în ființă, este mai presus decît cunoașterea unui înger.

4. Dacă îngerul s-ar întoarce înspre cunoașterea creaturilor, ar fi noapte. Sfîntul Augustin spune: „Cînd îngerii cunosc creaturile fără Dumnezeu, este lumina serii; cînd cunosc creaturile în Dumnezeu, este lumina dimineții. Dar cînd îl cunosc pe Dumnezeu așa cum El este în el însuși, este lumina amiezii"[1]. Iar eu vă spun: iată ce trebuie ca omul să cuprindă cu mintea și să cunoască: ființa este atît de nobilă! Nu există nici o creatură atît de măruntă încît să nu dorească ființa. Melcii care cad din pomi, se urcă pe ziduri pentru a se menține întru ființă. Așa de nobilă este ființa. Lăudăm așadar moartea în Dumnezeu pentru că El ne așează într-o ființă care este deasupra vieții: într-o ființă în care viața noastră viețuiește lăuntric și în care viața noastră devine ființă. Omul trebuie în consecință să se dea de bună voie morții și să moară pentru a deveni astfel o ființă mai bună.

1. Augustin, *De Genesi ad litteram*, IV, 23, 40, PL 34, 312.

5. Spun uneori că lemnul este mai nobil decît aurul; un lucru într-adevăr de mirare. O piatră, în măsura în care are ființă, este mai nobilă decît Dumnezeu și dumnezeirea Lui fără ființă – presupunînd că am putea să-i retragem ființa. Trebuie să fie o viață cu adevărat puternică aceea în care lucrurile moarte devin vii, în care moartea însăși devine viață. Pentru Dumnezeu nimic nu moare: toate lucrurile trăiesc în El. „Ei sînt morți", spune Scriptura despre martiri, și sînt întocmiți în viața veșnică, unde ființa și viața una sînt. Trebuie să fim morți în întregime pentru ca nici bucuria, nici suferința să nu ne atingă. Tot ceea ce omul cunoaște, trebuie să cunoască în cauza sa. Nicicînd nu putem cunoaște cu adevărat un lucru în el însuși fără a-l cunoaște în cauza evidentă. Viața nu poate fi împlinită fără a fi readusă la cauza evidentă, acolo unde ea este o ființă pe care sufletul o primește cînd moare în adîncul său, trăind astfel viața în ființă. Ceea ce ne împiedică să fim statornic întemeiați în această viață reiese cu limpezime din spusele unui maestru: „Aceasta vine din faptul că atingem timpul. Ceea ce atinge timpul este muritor". Un altul afirmă că alergarea cerului este veșnică. Este adevărat că de aici provine timpul, dar acestea se petrec printr-o cădere. În alergarea lui, cerul este veșnic: el nu cunoaște timpul. Astfel ne arată că sufletul trebuie să fie întemeiat într-o ființă pură. O altă piedică este cauzată de contrarietatea pe care sufletul o poartă în el. Ce este contrarietatea? Bucuria și durerea, albul și negrul sînt contrarii. Această contrarietate nu dăinuie în ființă.

6. Un maestru spune: sufletul îi este dat trupului pentru ca acesta [sufletul] să fie purificat. Sufletul separat de trup nu are nici intelect, nici voință: fiind unul, nu poate dispune de puterea prin care se poate întoarce spre Dumnezeu; desigur, o posedă în adîncul lui ca într-o rădăcină și nu într-un act. Sufletul este purificat în trup pentru a putea aduna ceea ce este împrăștiat și exterior. Cînd ceea ce ne aduc din exterior cele cinci simțuri revine în suflet, atunci sufletul are o putere în care totul devine unul. Într-un alt sens, sufletul este purificat prin exercitarea virtuții atunci cînd se înalță într-o viață unificată. Puritatea sufletului constă în faptul că este purificat

de viața divizată, intrînd astfel în viața unificată. Tot ce este divizat în lucrurile de jos va fi unit cînd sufletul se va înălța în viața în care nu există nici o contrarietate. Cînd sufletul ajunge în lumina intelectului, el nu cunoaște nici o contrarietate. Ceea ce scapă acestei lumini cade în pierzanie și moare. În fine, puritatea sufletului constă în a nu avea nici o înclinare pentru nimic. Ceea ce are o înclinare înspre ceva va muri fără a putea dăinui.

7. Să-l rugăm pe Dumnezeul nostru iubit să ne ajute în a trece dintr-o viață divizată într-o viață unificată. Amin.

Predica 9

Quasi stella matutina in medio nebulae

1. „Ca luceafărul de dimineață în mijlocul norului, ca luna plină în zilele ei; ca soarele strălucind peste templul lui Dumnezeu."[1]

2. Iau în considerare ultimele cuvinte: „templul lui Dumnezeu". Ce este „Dumnezeu" și ce este „templul lui Dumnezeu"?

3. S-au strîns odată douăzeci și patru de maeștri pentru a spune ce este Dumnezeu[2]. Adunîndu-se la momentul potrivit, fiecare a rostit o cuvîntare. Eu voi considera două sau trei dintre ele[3]. Unul spune: „Dumnezeu este ceva față de care toate lucrurile schimbătoare și vremelnice nu sînt nimic și față de care tot ce are ființă este infim"[4]. Un al doilea maestru spune: „Dumnezeu este ceva necesar dincolo de ființă, care în sine nu are nevoie de nimeni și de care toate lucrurile au nevoie"[5]. Un al treilea maestru spune: „Dumnezeu este un intelect care nu trăiește decît în cunoașterea de sine"[6].

1. Sir 50, 6-7.
2. Eckhart este probabil primul teolog medieval care citează în mod explicit în textele sale *Liber XXIV philosophorum,* o scriere înrudită cu doctrinele hermetice.
3. Eckhart va comenta de fapt cinci propoziții ale acestei cărți.
4. *Liber XXIV philosophorum*, prop. VI (Hudry, 108-110): „Dumnezeu este cel în comparație cu care substanța este accident iar accidentul nu este nimic".
5. *Ibidem*, prop. XI (Hudry, 125-127): „Dumnezeu este deasupra ființei, necesar, singur în sine însuși, în abundență și îndestulat".
6. *Ibidem*, prop. XX (Hudry, 153-154): „Dumnezeu este singurul care trăiește numai din intelect".

4. Îi las acum pe cel dintîi și pe cel din urmă și vorbesc despre celălalt, pentru care Dumnezeu trebuie să fie în mod necesar ceva dincolo de ființă. Dumnezeu este în toate făpturile din moment ce acestea au ființă, însă este dincolo de ele. Așa cum se găsește în toate făpturile, în același fel este dincolo de ele. Cel ce este unul în mai multe lucruri trebuie să fie în mod necesar dincolo de lucruri. Unii maeștri au crezut că sufletul ar fi numai în inimă. Nu așa stau lucrurile, și în acest punct mari maeștri au rătăcit. Sufletul este în întregime neîmpărțit, în întregime în ochi și în orice mădular. Cînd consider un crîmpei din timp, acesta nu este nici ziua de azi, nici ziua de ieri. Însă atunci cînd iau clipa prezentă, ea cuprinde în sine timpul întreg. Clipa cînd Dumnezeu a creat lumea este tot atît de apropiată de timp ca aceea în care vă vorbesc; tot astfel, ziua din urmă este tot atît de aproape de această clipă ca ziua de ieri.

5. Un maestru spune: „Dumnezeu este ceva care lucrează veșnic, neîmpărțit în sine"[1], care nu are nevoie nici de ajutor, nici de vreun instrument, fiind statornic în sine însuși. Nu are nevoie de nimic, însă toate lucrurile au nevoie de El și tind înspre El ca înspre scopul lor ultim. Acest scop nu cunoaște modul, se desprinde de mod și se îndreaptă înspre imensa nemărginire. Sfîntul Bernard spune: iubirea lui Dumnezeu este un mod fără mod[2]. Un medic care vrea să vindece un bolnav nu deține modul sănătății prin care vrea să-l vindece; el deține modul prin care îl va vindeca pe bolnav, însă în ceea ce privește modul sănătății restabilite, acesta este fără mod. Negreșit, așa va fi mereu. Iubirea pe care i-o datorăm lui Dumnezeu nu cunoaște nici un mod; ah! de-am reuși să avem vreodată iubirea: iubirea fără mod.

6. Fiecare lucru operează în ființa lui. Nici unul nu poate lucra dincolo de ea. Focul nu-și poate împlini lucrarea decît în lemn. Dumnezeu însă lucrează dincolo de ființă, în întinderea nesfîrșită, unde se poate mișca; își împlinește lucrarea în

1. *Ibidem*, prop. XIII (Hudry, 131-132): „Dumnezeu este veșnicia făptuitoare în sine, fără diviziune sau habitus".
2. Sfîntul Bernard, *De diligendo Deo*, 1, n. 1; Opera, III, Roma, 1963, 119, 19.

neființă. Înainte de ființă, Dumnezeu lucra ; a lucrat ființa pe cînd încă ea nu era. Maeștrii rudimentari spun că Dumnezeu este ființa pură[1]. Însă El este mai presus de ființă, precum este îngerul față de muscă. Dacă l-aș numi pe Dumnezeu ființă, ar fi ca și cum aș numi soarele palid sau negru. Dumnezeu nu este nici acesta, nici acela. Un alt maestru spune : „Dacă își închipuie cineva că l-a cunoscut pe Dumnezeu cunoscînd ceva, acela nu-L cunoaște pe Dumnezeu"[2]. Cînd am spus că Dumnezeu nu este ființă, ci este dincolo de ființă, prin aceasta eu nu i-am negat ființa, ci i-am înălțat-o. Dacă aș considera cuprul din aur, el este în acesta din urmă într-un mod mai înalt decît în sine însuși. Sfîntul Augustin spune : „Dumnezeu este înțelept fără înțelepciune, bun fără bunătate, puternic fără putere"[3].

7. Maeștrii neînsemnați învață în școli că toate ființele sînt împărțite în zece categorii, categorii pe care le neagă cu totul lui Dumnezeu fiindcă nu-L ating în nici un chip și nici una dintre ele nu-i lipsește. Cea dintîi categorie care are ființa în sensul cel mai deplin și prin care toate lucrurile primesc ființa este substanța. Ultima categorie care posedă cel mai puțin ființa este numită de ei *relatio :* aceasta este identică în Dumnezeu cu categoria cea mai înaltă care are într-un mod deosebit ființa[4]. Cele două moduri au aceeași imagine în Dumnezeu. În El, toate imaginile lucrurilor sînt egale, deși sînt imagini ale unor lucruri inegale. Îngerul cel mai înalt, sufletul și musca au o imagine egală în Dumnezeu. Dumnezeu nu este nici ființa, nici bunătatea. Bunătatea ține de ființă și nu este mai cuprinzătoare decît ființa. Dacă n-ar fi ființa, n-ar fi nici bunătatea, iar ființa este mai pură decît bunătatea. Dumnezeu nu este nici bun, nici mai bun, nici cel mai bun. Cine l-ar numi pe Dumnezeu bun, l-ar vătăma ca și cînd ar spune că soarele este negru.

1. Așa cum reiese din *Quaestiones parisienses* (singurul text în care avem mărturia directă a activității universitare a lui Eckhart la Paris), predicatorul se referă la Gonsalvus de Spania sau la elevul acestuia, Duns Scot.
2. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Scrisoarea* I, PG 3, 1065A.
3. Augustin, *De trinitate*, V, 1, 2, PL 42, 912.
4. Eckhart nu se pronunță aici împotriva categoriilor aristotelice, ci împotriva celor care nu consideră substanța și relația ca fiind identice în Dumnezeu.

8. Însă Domnul spune : nimeni nu este bun, decît Dumnezeu[1]. Ce este Binele ? Binele este cel ce se comunică pe sine. Spunem că un om este bun atunci cînd acesta se comunică și este util. De aceea un maestru păgîn afirmă că un solitar nu este nici bun, nici rău, în sensul că nu se comunică și nu este util[2]. Dumnezeu este cel mai comun. Nici un lucru nu se comunică din ceea ce este al său, căci orice creatură este un nimic în sine. Creaturile comunică doar ceea ce au de la altcineva. Ele nu se dăruiesc pe sine. De exemplu, soarele ne dăruiește lumina, dar continuă să rămînă soare, focul ne dă căldura, dar rămîne foc. Însă Dumnezeu comunică ceea ce este al său, căci El este prin sine însuși ceea ce este și în toate harurile pe care le dă, se dă mai întîi pe sine însuși. În toate darurile sale, Dumnezeu se dă așa cum este și în măsura în care cel căruia i se dă Îl poate primi[3]. Sfîntul Iacob spune : „Tot darul desăvîrșit de sus este, coborîndu-se de la Părintele luminilor"[4].

9. Cînd îl considerăm pe Dumnezeu în ființă, îl luăm în pridvorul său, deoarece ființa este pridvorul în care locuiește. Dar unde oare sălășluiește Dumnezeu în templul său, acolo unde strălucește în sfințenie ? Intelectul este templul lui Dumnezeu. Nicăieri nu locuiește Dumnezeu într-un mod mai însușit ca în templul său, în intelect. După cum spune maestrul [citat la început], Dumnezeu este un intelect care trăiește în cunoașterea de sine însuși, statornic în sine însuși, acolo unde nimic nu-L atinge nicicînd, deoarece acolo este singur în liniștea Lui. În cunoașterea de sine, Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși în sine însuși.

10. Să considerăm acum cunoașterea [omenească] care are o picătură, un crîmpei din intelect. Sufletul are puteri care lucrează în trup. Una dintre ele este cea prin care omul digeră

1. Mt 19, 17 : „De ce-Mi zici bun ? Nimeni nu este bun decît numai Unul Dumnezeu" (BOR).
2. Averoes, *In Arist. Metaph. X*, comm. 16, Venetiis, 1562.
3. Eckhart reia sentința tomistă deseori prezentă în scrierile medievalilor : *„Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis"* („Ceea ce este cunoscut este în cel ce cunoaște după modul celui ce cunoaște").
4. Iac 1, 17.

și care lucrează mai mult ziua decît noaptea, prin care omul asimilează și crește. Tot astfel, sufletul are o putere în ochi, prin care ochiul este atît de subtil și de fin, încît nu ia lucrurile rudimentare așa cum sînt în ele însele. Ele trebuie să fie strecurate prin aer și prin lumină pentru a fi astfel subțiate. Lucrurile se petrec astfel deoarece sufletul este în ochi. Există în suflet o putere prin care gîndește. Ea își reprezintă în sine un lucru absent pentru a-l putea cunoaște ca și cum ar fi înaintea ochilor, sau chiar mai bine: pot să-mi reprezint un trandafir în timpul iernii. Prin această putere sufletul poate lucra în neființă și să-l urmeze în aceasta pe Dumnezeu care lucrează în neființă.

11. Un maestru păgîn spune: sufletul care-l iubește pe Dumnezeu Îl ia sub vălul binelui – și este vorba de spusele maeștrilor păgîni care nu cunosc decît prin lumina naturală; n-am ajuns încă la spusele sfinților maeștri care au cunoscut printr-o lumină mai prețioasă. El afirmă deci că sufletul care îl iubește pe Dumnezeu îl ia sub vălul binelui. Intelectul trage de pe El vălul binelui și-l ia neacoperit de bine, de ființă și de orice nume.

12. La școală spuneam că intelectul este mai nobil decît voința, chiar dacă ambele aparțin aceleiași lumini. Un maestru aparținînd unei alte școli[1] crede că voința este mai nobilă decît intelectul deoarece voința ia lucrurile așa cum sînt în ele însele, iar intelectul le ia așa cum sînt în el însuși. Este adevărat. Ochiul este mai nobil în sine decît un ochi pictat pe zid. Însă eu vă spun că intelectul este mai nobil decît voința. Voința îl ia pe Dumnezeu sub veșmîntul binelui. Intelectul însă îl ia pe Dumnezeu neacoperit, așa cum este: dezbrăcat de bine și de ființă. Binele este un veșmînt sub care Dumnezeu este ascuns, iar voința îl ia pe Dumnezeu sub haina binelui. Dacă binele n-ar fi în Dumnezeu, voința mea nu l-ar dori. Dacă în ziua întronării regelui am vrea să-l înveșmîntăm într-o haină gri, fără îndoială n-ar fi îmbrăcat cum se cuvine. Motivul fericirii mele nu este bunătatea lui Dumnezeu. N-aș dori nicicînd ca Dumnezeu să mă facă fericit prin bunătatea Lui, deoarece

1. Este vorba despre aceeași discuție cu Gonsalvus de Spania.

n-ar putea-o face. Sînt fericit doar prin faptul că Dumnezeu este intelect și eu știu acest lucru. Un maestru spune: „Ființa îngerilor depinde întru totul de intelectul dumnezeiesc". Ne întrebăm uneori unde se află ființa imaginii în modul cel mai propriu: în oglindă sau în cel din care provine? Imaginea este în mine, din mine și înspre mine. Cîtă vreme oglinda stă nemișcată în fața chipului meu, ea are imaginea acestuia. Cînd oglinda dispare, dispare și imaginea. Ființa îngerului depinde de prezența intelectului dumnezeiesc, în care [îngerul] se cunoaște pe sine.

13. „Precum luceafărul de dimineață în mijlocul norului." Mă gîndesc la cuvîntul *quasi* care înseamnă „precum" și pe care copiii îl numesc la școală adverb. Este ceea ce vreau să spun în toate predicile mele. Ceea ce omul poate exprima în modul cel mai propriu despre Dumnezeu este Verb și Adevăr. Dumnezeu se cheamă pe sine însuși Verb. Sfîntul Ioan spune: „La început era Verbul"[1] și prin acestea vizează faptul că omul trebuie să fie un adverb lîngă Verb. Tot astfel se petrec lucrurile cu steaua care-și ia numele de la ziua de vineri: *Venus*. Ea are mai multe nume. Întrucît este premergătoarea soarelui și se înalță înaintea lui, o numim „steaua dimineții"; cînd urmează soarelui care apune înaintea ei, o numim „steaua înserării". Uneori își desfășoară mișcarea deasupra soarelui, alteori dedesubtul lui. Dintre toate stelele, este singura la fel de apropiată de soare: niciodată mai aproape sau mai departe. Omul care se vrea astfel, trebuie să fie mereu lîngă Dumnezeu și prezent astfel încît nimic să nu-l îndepărteze de Dumnezeu: nici fericirea, nici nefericirea și nici una dintre creaturi.

14. Continuă spunînd: „Precum luna plină în zilele ei". Luna stăpînește deasupra naturii lichide. Nicicînd nu este luna atît de aproape de soare ca atunci cînd este lună plină și primește cea dintîi lumina soarelui. Deoarece pămîntul este mai aproape de lună decît orice altă stea, luna are două neajunsuri: este palidă și pătată, pierzîndu-și astfel lumina. Niciodată luna nu este atît de puternică ca atunci cînd este cea

1. In 1,1. Traducem aici într-o variantă apropiată de Vulgata („*In principio erat verbum*") pentru a nu întrerupe șirul argumentării.

mai îndepărtată de pămînt și înalță marea cel mai mult; cu cît coboară mai mult, cu atît o înalță mai puțin. Cu cît sufletul este mai înălțat față de lucrurile pămîntești, cu atît este mai puternic. Chiar și cine-ar cunoaște numai creaturile nu ar avea nevoie de nici o predică, deoarece fiecare creatură este plină de Dumnezeu, este o carte. Omul care vrea să împlinească cele spuse pînă acum – este de fapt tot ce vreau să vă spun – trebuie să fie ca luceafărul: mereu în prezența lui Dumnezeu, mereu lîngă El, cu totul aproape, înălțat deasupra lucrurilor pămîntești, adică un adverb lîngă Verb.

15. Există un verb rostit care este îngerul, omul și toate făpturile. Există un alt verb gîndit și rostit prin care reușesc să-mi reprezint ceva. Însă mai există un alt verb nerostit și negîndit, care nu iese niciodată în afară, rămînînd veșnic în cel care-l rostește: este într-o primire necontenită de la Tatăl care-l rostește și rămîne lăuntric. Intelectul lucrează numai înspre interior. Cu cît un lucru este mai fin și mai spiritual, cu atît mai mult lucrează mai puternic înspre interior. Cu cît intelectul este mai puternic și mai subtil, cu atît mai mult se unește cu el ceea ce cunoaște, devenind unul cu el. Nu la fel se petrec lucrurile în cele trupești: cu cît sînt mai puternice, cu atît mai mult lucrează în exterior. Fericirea lui Dumnezeu depinde de lucrarea lăuntrică a intelectului, în care verbul rămîne lăuntric. Acolo trebuie să fie sufletul un adverb, săvîrșind lucrarea lui Dumnezeu și, în cunoașterea în sine plutitoare, primind fericirea în care Dumnezeu este fericit.

16. Pentru ca noi să fim lîngă acest Verb un adverb, așa să ne ajute Tatăl împreună cu același Cuvînt și cu Duhul Sfînt. Amin.

Predica 10

In diebus suis placuit deo et inventus est iustus

1. Cuvintele scrise în epistolă, pe care le-am rostit în latină, pot fi atribuite unui sfînt mărturisitor și s-ar traduce astfel: „A fost găsit drept înăuntrul său, a fost cu totul plăcut lui Dumnezeu în zilele sale”[1]. A găsit dreptatea înăuntru[2]. Trupul meu este mai mult în sufletul meu decît sufletul meu în trup[3]. Sufletul și trupul meu sînt mai mult în Dumnezeu decît în ele însele. Cu adevărat, dreptatea este cauza tuturor lucrurilor. La fel spune și sfîntul Augustin: Dumnezeu îi este sufletului mai aproape decît își este acesta sieși[4]. Într-adevăr, apropierea dintre Dumnezeu și suflet nu cunoaște nici o deosebire. Cunoașterea prin care Dumnezeu se cunoaște lăuntric pe sine însuși este aceeași cu cunoașterea fiecărui suflet detașat, fără nici o deosebire. Sufletul primește nemijlocit esența din Dumnezeu; iată de ce Dumnezeu este mai aproape de suflet decît își este acesta sieși. De aceea, Dumnezeu se găsește în adîncul sufletului cu toată dumnezeirea lui[5].

1. Textul comentat este extras din Sir 44, 16-17 unde este vorba de două persoane: Enoh și Noe („Enoch *placuit deo, et* translatus est in paradiso [...] Noe *inventus est* perfectus, *iustus*, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio”). Textul analizat de Eckhart este pregătit pentru ziua sfîntului Germanus, sărbătorit pe 31 iulie.
2. Eckhart traduce *in-ventus* (găsit) prin *inne-vunden* (găsit în sine însuși, găsit în chip lăuntric) pentru a sublinia interioritatea dreptății. Același gust pentru lucrurile lăuntrice va fi exprimat cîteva paragrafe mai jos.
3. Poziția eckhartiană este întru totul aristotelică, ca de altfel și cea tomistă (*cf. S. Theol.* I, q. 8, a. 1, ad. 2).
4. Augustin, *Conf.*, III, 6, 11.
5. Această doctrină este întrucîtva prezentă în scrierile lui Hadewijch d'Anvers (prima jumătate a secolului al XIII-lea): „Sufletul este un

2. Dar iată că un maestru se întreabă dacă lumina dumnezeiască se revarsă în puterile sufletului cu aceeași puritate ca în esența [sufletului], deoarece sufletul își primește esența nemijlocit de la Dumnezeu, iar puterile izvorăsc nemijlocit din esența sufletului. Lumina dumnezeiască este mult prea nobilă pentru a putea avea ceva în comun cu puterile [sufletului]; tot ceea ce atinge și tot ceea ce este atins [de ele], este departe de Dumnezeu și străin. De aceea, cînd puterile sînt atinse și cînd ating, ele își pierd fecioria. Lumina dumnezeiască nu poate pătrunde în ele: însă prin exercițiu și desprindere ele pot deveni receptive. Asupra acestor lucruri se pronunță un alt maestru spunînd că puterilor le este dată o lumină asemănătoare luminii interioare; asemănătoare acestei lumini, fără a fi chiar lumina interioară. Din activitatea acestei lumini, puterile se aleg cu o amprentă prin care devin receptive luminii lăuntrice. Un alt maestru afirmă că toate puterile sufletului care lucrează în trup mor cu acesta, în afara cunoașterii și a voinței: acestea rămîn în suflet. Chiar dacă puterile care lucrează în trup mor, ele rămîn totuși în rădăcină.

3. Sfîntul Filip spune: „Doamne, arată-ni-l pe Tatăl și ne este de ajuns"[1]. Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Fiul[2]. Cine îl vede pe Tatăl îl vede pe Fiul[3], iar Duhul Sfînt este unirea amîndurora. Sufletul este în sine atît de simplu, încît nu poate percepe decît o singură imagine prezentă în el însuși. Cînd sufletul percepe imaginea pietrei, el nu percepe imaginea îngerului. Cînd percepe imaginea îngerului, nu percepe nici o altă imagine și pe aceea pe care o percepe trebuie să o iubească atunci cînd este prezentă. Dacă ar percepe o mie de îngeri, ar fi

adînc nesfîrșit unde Dumnezeu își este suficient, găsindu-și aici în orice clipă împlinirea; de asemenea, sufletul este îndestulat în El. Sufletul este pentru Dumnezeu un drum liber în care se poate avînta din ultimul său adînc; pentru sufletul care se întoarce, Dumnezeu este calea libertății înspre adîncul ființei divine pe care nimeni nu-l poate atinge, decît străfundul sufletului. Dacă Dumnezeu nu s-ar dărui cu totul sufletului, nimic altceva nu i-ar ajunge" (în *Brieven*, ed. J. Van Mierlo, I. Deel. Tekts en commentaar, Antwerpen, Standaard, 1947, p. 148).

1. In 14, 8.
2. *Cf.* In 14, 6.
3. *Cf.* In 14, 9.

ca [și cînd ar percepe] doi îngeri, nepercepînd cu toate acestea decît un singur înger. Iată de ce omul trebuie să se unifice în sine însuși. Sfîntul Paul spune: „Eliberați fiind de păcat, ați devenit slujitorii lui Dumnezeu"[1]. Fiul Unul Născut ne-a eliberat de păcatele noastre. Domnul nostru este și mai adînc decît sfîntul Paul: „De acum nu vă mai zic slujitori..., ci v-am numit prieteni". Slujitorul nu cunoaște voința stăpînului său, dar prietenul știe tot ceea ce știe prietenul său. „Toate cîte am auzit de la Tatăl meu, vi le-am făcut cunoscute"[2], tot ceea ce știe Tatăl meu, știu și eu. Ceea ce știu, știți și voi, deoarece Eu și Tatăl avem același Duh. Omul care știe acum tot ceea ce Tatăl știe este un om cunoscător de Dumnezeu. Un astfel de om îl cuprinde pe Dumnezeu în chiar însușirea sa, în însăși prezența sa, în însuși adevărul său. Acest om este cu adevărat un om drept. Însă omul care nu este obișnuit cu cele lăuntrice nu știe ce este Dumnezeu. Este la fel ca omul care are un vin în pivnița lui, dar încă nu l-a băut și nu l-a gustat, neștiind așadar că este bun. Așa sînt cei care trăiesc în necunoaștere: ei nu știu ce este Dumnezeu, crezînd și închipuindu-și că trăiesc. Cunoașterea lor nu vine de la Dumnezeu. Omul trebuie să aibă o cunoaștere limpede și clară a adevărului dumnezeiesc. Pentru cel ce are intenția dreaptă în toate lucrările sale, principiul intenției este Dumnezeu, actul intenției sale este El însuși și natura dumnezeiască limpede, sfîrșind în natura dumnezeiască, în el însuși[3].

4. Un maestru spune: „Nici un om nu este atît de nebun, încît să nu dorească înțelepciunea". Și atunci, de ce oare nu

1. Rom 6, 22: „Acum însă, după ce ați fost eliberați de păcat și v-ați făcut robi lui Dumnezeu, aveți rodul vostru spre sfințire, iar sfîrșitul, viața veșnică" (LRC).
2. In 15, 15.
3. Nici textul german, nici traducerea latină realizată cu ocazia procesului nu ne lămuresc în ceea ce privește identitatea acestui „el însuși" final: omul sau Dumnezeu. *„Der menche, der eine rehte meinunge hât in allen sînen werken, der anevanc der meinunge ist got und daz werk der meinunge daz ist er selber und ist lûter götlîchiu natûre und endet sich in götlîcher nature* in im selber" („Homo qui rectam habet intentionem in omnibus suis operibus, principium illius intentionis est deus, et actus intentionis est hoc ipsum, et est pura divina natura, et terminatur in divina natura *in se ipso*").

devenim înțelepți? Sînt mai multe piedici. Lucrul cel mai important este că omul ar trebui să treacă prin și dincolo de orice lucru, dincolo de cauza lucrurilor; acestea încep să-l mîhnească. Și astfel, omul rămîne în micimea lui. Nu pentru că sînt un om bogat sînt și înțelept. Însă atunci cînd ființa înțelepciunii și natura ei îmi sînt uniforme, cînd eu sînt înțelepciunea însăși, atunci sînt un om înțelept.

5. Am spus odată într-o mănăstire: imaginea cea mai veritabilă din suflet este aceea în care nu se formează nimic din afară sau dinăuntru, decît ceea ce este Dumnezeu însuși. Sufletul are doi ochi: unul interior și unul exterior. Ochiul interior al sufletului este cel care privește înspre ființă, luîndu-și nemijlocit ființa de la Dumnezeu: aceasta îi este lucrarea cea mai proprie. Ochiul extern al sufletului este întors înspre toate creaturile, percepîndu-le pe acestea după modul imaginilor și al puterilor. Însă cînd omul este convertit înspre sine însuși – cunoscîndu-L în acest fel pe Dumnezeu după gustul său și în străfundul său – el este eliberat de toate creaturile și zăvorît în sine însuși, în veritabilul lăcaș al adevărului. După cum spuneam altădată, Domnul nostru a venit la ucenicii săi în ziua Paștilor, cînd ușile erau închise. Înspre omul eliberat de orice alteritate și de orice realitate a făpturii, Dumnezeu nu mai vine: El este în el în mod esențial.

6. „A fost plăcut Domnului în zilele sale."

7. Prin cuvintele „în zilele sale" sînt vizate mai multe zile: ziua sufletului și ziua Domnului. Ziua de acum șase-șapte zile și zilele de acum șase mii de ani sînt la fel de apropiate de ziua de azi ca ziua de ieri. De ce oare? Pentru că timpul este mereu în clipa prezentă. Din mișcarea cerului în jurul său se naște ziua dintîi. Acolo, într-o clipă, se produce ziua sufletului, și în lumina naturală în care toate lucrurile sînt, este ziua întreagă; acolo, ziua și noaptea una sînt. Acolo este ziua lui Dumnezeu în care sufletul se ține în clipa veșniciei și în clipa esențială. Acolo Tatăl îl naște pe Fiul său Unul Născut în clipa prezentă și sufletul renaște în Dumnezeu. Ori de cîte ori se petrece această naștere, sufletul îl naște pe Fiul Unul Născut. De aceea, sînt mai mulți fiii născuți din fecioară decît cei născuți

din femeie, deoarece cea dintîi dă naștere dincolo de timp, în veșnicie. Oricît de mulți ar fi fiii pe care sufletul îi naște în veșnicie, nu sînt mai mulți decît un fiu, deoarece acestea se petrec dincolo de timp în ziua veșniciei.

8. Așa cum vă spuneam acum opt zile, omul care trăiește după virtute este într-adevăr un drept, virtuțile aflîndu-se în inima lui Dumnezeu. Cine trăiește și lucrează în virtute este într-adevăr un drept. Omul care nu caută în lucruri ceea ce este al său, nici în Dumnezeu, nici în vreo făptură, acesta locuiește în Dumnezeu și Dumnezeu în el. Așadar, desprinderea de lucruri și disprețuirea lor îl bucură pe un astfel de om care împlinește în același fel toate lucrurile în perfecțiunea lor. De altfel, sfîntul Ioan spune: *„Deus caritas est"*, Dumnezeu este iubire, și iubirea este Dumnezeu; cine trăiește în iubire trăiește în Dumnezeu și Dumnezeu trăiește în el. Cel ce locuiește astfel în Dumnezeu, acesta are o casă statornică, fiind moștenitor al lui Dumnezeu, iar acela în care locuiește Dumnezeu are în El prieteni buni. Un maestru afirmă că sufletului îi va fi dat un har de la Dumnezeu prin care cel dintîi se îndreaptă înspre lucrurile lăuntrice. Un alt maestru spune că sufletul este atins nemijlocit de către Duhul Sfînt, deoarece în iubirea prin care Dumnezeu se iubește pe sine însuși, în acea iubire mă iubește pe mine însumi, iar sufletul îl iubește pe Dumnezeu în aceeași iubire prin care El se iubește pe sine. Dacă n-ar exista această iubire prin care Dumnezeu iubește sufletul, nici Duhul Sfînt n-ar fi. Aceasta este o căldură și o înflorire a Duhului Sfînt, prin care sufletul îl iubește pe Dumnezeu.

9. Însă unul dintre evangheliști scrie: „Acesta este Fiul meu preaiubit în care îmi găsesc desfătarea". Un alt evanghelist scrie: „Acesta este Fiul meu preaiubit în care toate lucrurile îmi sînt plăcute". Un al treilea spune: „Acesta este fiul meu iubit în care îmi găsesc desfătarea de mine însumi"[1]. Tot ceea

1. *Cf.* Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22. Eckhart citează și traduce din memorie, dar textele latinești nu prezintă diferențele pe care încearcă să le pună în lumină (Mt: *in quo mihi conplacui*; Mc: *in te conplacui*; Lc: *in te conplacuit mihi*). În schimb, toate textele folosesc aceeași formulă *conplacui*, analizată în cele ce urmează.

ce îi place lui Dumnezeu, îi place prin Fiul său Unul Născut; ceea ce iubeşte, iubeşte prin acelaşi Fiu. Aşadar, omul trebuie să trăiască astfel încît să fie unul cu Fiul Unul Născut şi să fie el însuşi Fiul Unul Născut. Între Fiul Unul Născut şi suflet nu există nici o deosebire. Între slujitor şi stăpîn, iubirea nu este niciodată egală. Cîtă vreme sînt slujitor, sînt foarte departe de Fiul Unul Născut şi inegal. Dacă l-aş privi pe Dumnezeu cu ochii cu care privesc culoarea, ar fi nedrept, deoarece este vremelnic. Tot ceea ce este vremelnic este îndepărtat şi înstrăinat de Dumnezeu. Dacă omul consideră timpul luînd cea mai mică parte a sa, şi anume clipa, aceasta rămîne în timp şi este statornică în sine însăşi. Cîtă vreme omul este impregnat de timp şi loc, de număr, de multiplicitate şi de cantitate, el este cu totul nedrept, iar Dumnezeu îi este străin şi depărtat. De aceea spune Domnul nostru: cine vrea să devină ucenicul meu, trebuie să se lepede de sine însuşi; nimeni nu-mi poate asculta cuvîntul şi învăţătura fără a se fi lepădat de sine însuşi. Toate creaturile sînt neant în ele însele[1]. De aceea v-am spus: lăsaţi neantul şi luaţi fiinţa desăvîrşită în care voinţa este dreaptă. Cel ce s-a lepădat de întreaga lui voinţă, îmi gustă învăţătura şi-mi aude cuvîntul. Un alt maestru afirmă că toate creaturile îşi primesc nemijlocit fiinţa de la Dumnezeu: de aceea îl iubesc pe Dumnezeu prin dreapta natură mai mult decît pe ele însele. Dacă spiritul şi-ar cunoaşte desprinderea neacoperită (*blôze abegescheidenheit*), el n-ar mai dori să tindă înspre lucruri, neputînd rămîne fără a fi în desprinderea neacoperită. De aceea spune: „I-a fost cu totul plăcut în zilele sale".

10. Există o deosebire între ziua sufletului şi ziua Domnului. Sufletul care se află în ziua naturală cunoaşte toate lucrurile deasupra timpului şi a spaţiului; nici un lucru nu-i este aproape sau departe. De aceea spuneam că toate lucrurile sînt la fel de nobile în această zi. Altădată spuneam că Dumnezeu crează lumea în clipa aceasta şi că toate lucrurile sînt la fel de nobile în această zi. Dacă am afirma că Dumnezeu va crea lumea mîine sau că a creat-o ieri, am fi de-a dreptul nebuni. Dumnezeu a creat lumea şi toate lucrurile într-o clipă prezentă. Timpul care a trecut acum o mie de ani îi este Domnului la fel de

1. În original: *„Alle creatûren in in selber ensiht niht"*.

prezent şi de apropiat ca timpul de acum. În sufletul care este statornic în clipa prezentă, Tatăl îl naşte pe Fiul său Unul Născut, şi în aceeaşi naştere, sufletul renaşte (*widergeborn*) în Dumnezeu. Este vorba de o singură naştere: ori de cîte ori sufletul renaşte în Dumnezeu, Tatăl îl naşte în el pe Fiul său Unul Născut.

11. Vă vorbeam despre o putere a sufletului: în întîia ei izvorîre ea nu-L ia pe Dumnezeu nici întrucît este bun, nici întrucît este adevăr: ea sfredeleşte şi caută mai departe, luîndu-L pe Dumnezeu în unitatea şi singurătatea lui; îl ia pe Dumnezeu în deşertul său şi în străfundul propriu. De aceea, sufletul nu-şi găseşte desfătarea şi caută mai departe ceea ce este Dumnezeu în dumnezeirea lui şi în însuşirea propriei sale naturi.

Se spune că nici o uniune nu este mai mare decît cea a celor trei Persoane în Unicul Dumnezeu. Se mai spune că nici o uniune nu este mai mare decît aceea dintre suflet şi Dumnezeu. Cînd sufletul primeşte sărutul dumnezeirii, el este statornic în desăvîrşire şi fericire, învăluit în unitate. În prima atingere prin care Dumnezeu a atins sufletul şi continuă să-l atingă în mod necreat şi de necreat prin atingerea dumnezeiască, sufletul este la fel de nobil ca şi Dumnezeu. Dumnezeu atinge după modul său. Predicînd odată în latină de Ziua [Sfintei] Treimi spuneam: „Deosebirea provine din unitate, deosebirea din sînul Treimii. Unitatea este deosebire şi deosebirea este unitate. Cu cît deosebirea este mai mare, cu atît unitatea este mai mare, fiind o deosebire fără deosebire". Chiar dacă ar fi aici o mie de persoane, nu am avea decît o unitate. Acolo unde Dumnezeu priveşte creatura, îi dă fiinţa. Acolo unde creatura îl priveşte pe Dumnezeu, ea îşi primeşte fiinţa. Fiinţa sufletului este cunoaşterea intelectuală. De aceea, unde este Dumnezeu, acolo este şi sufletul şi unde este sufletul, acolo este Dumnezeu.

12. Însă el spune „a fost găsit lăuntric". Este lăuntric ceea ce locuieşte în străfundul sufletului, în intimitatea lui cea mai adîncă, în intelect, adică în ceea ce nu iese în afară şi nu priveşte înspre nici un lucru. Acolo, toate puterile sufletului sînt la fel de nobile: acolo cel drept este înăuntrul său. Cel drept este egal în bucurie şi în durere, în amărăciune şi în

desfătare, cel căruia nici un lucru nu-i este potrivnic, găsindu-se astfel unul întru dreptate. Omul drept este unul cu Dumnezeu. Egalitatea este iubită. Iubirea îndrăgește întotdeauna ceea ce este egal; iată de ce Dumnezeu îl iubește pe omul drept care îi este egal.

13. Pentru ca noi să ne găsim lăuntric în ziua și în timpul intelectului și ale înțelepciunii, în ziua dreptății și a fericirii, așa să ne ajute Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Amin.

Predica 11

Impletum est tempus Elisabeth

1. „Timpul Elisabetei s-a împlinit și a dat naștere unui fiu." „Ioan este numele lui." Însă lumea se întreba: „Ce minuni ne vor veni oare de la acest prunc?"[1]. Mîna Domnului este cu el. O scriere spune că darul cel mai mare este că noi sîntem fiii lui Dumnezeu și că El îl naște pe Fiul său în noi[2]. Nimic altceva nu trebuie să se nască în sufletul care vrea să devină fiu al lui Dumnezeu și în care trebuie să se nască Fiul. Intenția cea mai înaltă a lui Dumnezeu este aceea de a da naștere. Nimic nu-L îndestulează înainte de a-L naște pe Fiul său în noi. Nici sufletul nu este îndestulat în nici un chip pînă nu se naște în el Fiul lui Dumnezeu. Și de acolo irumpe (*entspringet*) harul[3]. Acolo harul este infuz. Harul nu lucrează; lucrarea lui este devenirea[4]. El se revarsă (*vliuzet*) din ființa dumnezeiască; astfel se revarsă în ființa sufletului și nu în puteri.

1. Lc 1, 57.63.66. „Iar Elisabetei i s-a împlinit timpul să nască și a născut un fiu." (LRC)
2. Eckhart se inspiră din 1 In 3, 1: „Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim copiii lui Dumnezeu, și sîntem!" (LRC).
3. În Predica latină XXV n. 263, Eckhart precizează sensul pe care-l dă harului: „Harul este o oarecare fierbere în nașterea Fiului, a cărei obîrșie se află în sînul Tatălui".
4. Acest fragment a dat naștere unor interpretări hegeliene din cauza expresiei *„gnâde enwürket niht; ir werk ist ir gewerden"*. În acest sens, expresia *ir gewerden* ar fi interpretată ca o prefigurare a Spiritului Absolut care se împlinește prin devenire. Opunîndu-se acestor interpretări, Alain de Libera analizează expresia de mai sus ca fiind momentul nașterii împlinite, dincolo de lucrarea harului. Însă așa cum am văzut în Predica 2, acțiunea pregătitoare a harului nu este separată de împlinirea lucrării. Comentînd într-un alt text versetul

2. La împlinirea timpului s-a născut harul. Cînd se împlinește timpul? Atunci cînd nu mai este timp[1]. Cînd încă fiind în vremelnicie mi-am statornicit inima în veșnicie, cînd toate lucrurile trecătoare sînt moarte, atunci se împlinește timpul. Odată spuneam: „Nu se bucură mereu cei ce se bucură în timp". Sfîntul Paul spune: „Bucurați-vă mereu în Domnul"[2]. Se bucură mereu cel ce se bucură dincolo de timp și în afara timpului. O scriere spune: trei lucruri îl împiedică pe om să-L cunoască în vreun fel pe Dumnezeu. Cel dintîi este timpul, urmează trupescul și în cele din urmă multiplicitatea. Cîtă vreme sînt în mine aceste trei lucruri, Dumnezeu nu este în mine și nu lucrează în sens propriu în mine. Sfîntul Augustin spune: din pricina avariției sale, sufletul vrea să apuce și să posede, cuprinzînd timpul, trupescul și multiplul, pierzînd astfel chiar și ceea ce are[3]. Cît timp se află în tine „tot mai mult și mai mult", Dumnezeu nu poate nici locui, nici lucra în tine. Aceste lucruri trebuie să iasă mereu și Dumnezeu să intre, excepție făcînd cazul în care le-ai avea într-un mod mai înalt și mai bun, vreau să spun în cazul în care ele ar deveni unul în tine. [În acest caz] cu cît mai mult multiplicitatea este în tine, cu atît mai mult unitatea este mai mare, deoarece una este transformată în cealaltă.

3. Am spus odată că unitatea unește orice multiplicitate, însă multiplicitatea nu unește unitatea. Dacă ne ținem deasupra tuturor lucrurilor și dacă tot ce se găsește în noi este înălțat, nimic nu ne apasă. Ce se află sub mine nu mă apasă. Dacă aș avea intenția [îndreptată] clar înspre Dumnezeu, mai presus de mine n-ar fi decît Dumnezeu, nimic nu mi-ar fi greu și nu m-aș mîhni pentru nimic. Sfîntul Augustin spune: „Doamne, cînd tind înspre tine sînt eliberat de tot greul, de

„celor ce mă mănîncă le va fi foame din nou" (Sir 24, 29), Eckhart împinge la limită identitatea devenirii și a ființei: „Pentru că a-ți fi foame este însuși faptul de a mînca. Deci celui ce mănîncă îi este foame mîncînd, pentru că mănîncă foamea și cu cît mănîncă mai mult, cu atît înfometează mai tare" (*Comm. Eccl.*, nr. 58). În același comentariu a cărui rădăcină este dialectica renanului, Eckhart afirmă: „Doar fiindu-i sete, firea își primește ființa" (*Comm. Eccl.*, nr. 46).

1. *Cf.* Augustin, *En. In Ps.* 72, n. 16: PL 36, 922.
2. Fil 4, 4: „Bucurați-vă pururea întru Domnul" (BOR).
3. *Cf.* Augustin, *Conf.* X, 41, 66.

toată suferința și de toată truda". Cînd vom depăși astfel timpul și vremelnicia, vom fi în orice timp liberi și bucuroși, împlinindu-se timpul: atunci Fiul lui Dumnezeu se va naște în tine. Spuneam odată: cînd s-a împlinit timpul, Domnul a trimis pe Fiul său. Dacă s-a născut ceva în tine în afara timpului, tu nu-l ai pe Duhul Sfînt și nici harul nu lucrează în tine. Obîrșia Duhului Sfînt este Fiul. Dacă Fiul n-ar fi, nici Duhul Sfînt n-ar fi. Duhul Sfînt nu se poate revărsa, nici înmuguri de nicăieri altundeva, decît din Fiul. Cînd Tatăl îl naște pe Fiu, îi dăruiește tot ce are în mod esențial și natural. Duhul Sfînt izvorăște (*quillet ûz*) în acest dar. Aceasta este intenția lui Dumnezeu: să ni se dea nouă în întregime. Tot astfel, atunci cînd focul vrea să atragă în sine lemnul și să se introducă pe sine în lemn, focul găsește lemnul inegal sieși. Este nevoie de timp. La început îl încălzește și-l înfierbîntă, apoi îl face să fumege și să pocnească, nefiindu-i încă egal. Și cu cît lemnul este mai cald, cu atît este mai tăcut și mai liniștit. Cu cît lemnul se asemănă mai mult focului, cu atît mai mult este mai molcom, pînă cînd devine foc în întregime. Pentru ca focul să poată întipări lemnul în sine însuși, trebuie ca orice neasemănare să fie îndepărtată.

4. Întru adevărul care este Dumnezeu: dacă urmărești ceva care nu este Dumnezeu sau cauți ceva în afara Lui, lucrarea pe care o săvîrșești nu este nici a ta, nici a lui Dumnezeu. Scopul urmărit de intenția unei lucrări este lucrarea însăși. Tatăl este cel ce lucrează în mine și-i sînt supus. În natură este imposibil să ai doi tați; în natură avem întotdeauna un singur tată. Cînd toate lucrurile sînt ieșite, ieșite în întregime, atunci se petrece această naștere. Ceea ce umple totul atinge toate colțurile și nu se degradează niciodată; este lărgime și lungime, înălțime și adîncime. Dacă ar avea înălțime fără lărgime, lungime și adîncime, în acest caz n-ar umple totul. Sfîntul Paul spune: rugați-vă pentru a putea „înțelege cu toți sfinții care este lărgimea și înălțimea și lungimea și adîncimea"[1].

5. Aceste trei părți semnifică cele trei moduri ale cunoașterii. Cea dintîi este cunoașterea sensibilă: ochiul vede de departe un lucru care îi este exterior. Cea de-a doua este

1. Ef 3, 18.

cunoașterea intelectuală și este cu mult mai înaltă. Cea de-a treia vizează o putere nobilă a sufletului, care este atît de înaltă și de nobilă, încît îl ia pe Dumnezeu în propria-i ființă descoperită[1]. Această putere nu are nimic în comun cu neantul; din nimic ea face ceva și totul[2]. Ea n-are habar nici de ziua de ieri, nici de alaltăieri, nici de ziua de mîine, nici de poimîine – deoarece în veșnicie nu există nici ieri, nici mîine –: acolo este clipa prezentă. Cele ce au fost acum o mie de ani și cele ce vor veni peste o mie de ani sînt acolo prezente; tot astfel cele ce sînt dincolo de mări. Această putere îl ia pe Dumnezeu în vestibulul său. Scriptura spune: „În El, prin El și pentru El"[3]. „În El", adică în Tatăl; „prin El", adică în Fiul; „pentru El", adică în Duhul Sfînt. Sfîntul Augustin a spus ceva cu totul diferit în aparență, însă care este totuși în întregime asemănător: „Nimic nu este adevăr, fără a conține în sine tot adevărul"[4]. Această putere ia toate lucrurile întru adevăr. Înaintea ei nimic nu este acoperit. Scriptura spune: „Bărbații nu trebuie să-și acopere capul" iar femeile să fie acoperite[5]. Bărbatul este această putere care trebuie dezvelită (*blôz*) și descoperită (*unbedecket*).

6. „La ce minuni să ne așteptăm de la acest copil?" Nu demult, am spus înaintea unora care sînt probabil de față niște vorbe ca acestea: „Nimic nu este atît de acoperit încît să

1. Eckhart se inspiră din *De Genesi ad litteram*, XII, 34 de Augustin. Clasificarea augustiniană stabilește trei moduri ale cunoașterii: prin mijlocirea simțurilor (primul cer), prin *spiritus* (al doilea cer) și prin *mens* (al treilea cer). Într-un alt fragment această terminologie este mai precisă decît aici: „Sfîntul Augustin ne învață că există trei feluri de cunoaștere. Cea dintîi este trupească și primește imaginile așa cum o face ochiul: vede și primește imaginile. A doua este spirituală (*geistlich*), însă primește tot imaginile lucrurilor trupești. Cea de-a treia este interioară spiritului, cunoaște fără imagini și fără asemănări, fiind asemănătoare cunoașterii îngerilor" (Predica germană 72, DW III, pp. 242-243).
2. Ultimul grad al cunoașterii, care ar corespunde lui *mens* în viziunea lui Augustin, capătă la Eckhart nuanțele intelectului anaxagorian care nu are nimic în comun cu celelalte lucruri. (*Cf.* Aristotel, *De anima* I, 2, 405a13u și III, 3, 429a18-20)
3. Rom 11, 36: „Pentru că de la El și prin El și întru El sînt toate" (BOR).
4. Augustin, *De lib. arb.* 1. 2, cap. 12, nr. 3, PL 32, 1259.
5. 1 Cor 11, 6.7.

nu trebuiască descoperit". Tot ceea ce este neființă, trebuie să fie înlăturat și acoperit astfel încît să nu fie niciodată obiectul gîndirii. Nu trebuie să știm nimic despre neființă și nici nu trebuie să avem ceva în comun cu ea. Toate creaturile sînt pură neființă. În ceea ce nu este nici aici, nici acolo și constituie o uitare a creaturilor, se află plinătatea ființei. Atunci am spus: nimic nu trebuie să fie acoperit în noi pe care să nu-l descoperim Domnului și pe care să nu-l oferim cu totul Domnului. Oriunde ne-am putea găsi, în noroc sau nenorocire, în bucurie sau în suferință, înspre orice lucru ne-am găsi înclinați, trebuie să ieșim. Într-adevăr: dacă îi descoperim toate, El ne va descoperi tot ceea ce are la rîndul său și nu va acoperi nimic din ceea ce poate dărui: înțelepciune sau adevăr, intimitate, dumnezeire și orice altceva. Într-adevăr: dacă-i descoperim totul, vorbele mele sînt tot atît de adevărate precum Dumnezeu cel viu. Dacă nu-i descoperim nimic, nu este de mirare că nici El nu ne descoperă nimic, pentru că acestea trebuie să se petreacă întru egalitate: noi Lui, precum El nouă.

7. Sînt de plîns cei ce-și închipuie că au ajuns foarte sus, ba chiar își imaginează că sînt unul cu Dumnezeu, dar nu sînt încă cu totul desprinși, adică sînt atașați de lucrurile mărunte în bucurii sau tristeți. Sînt foarte îndepărtați de cele închipuite[1]. Ei vizează și doresc multe lucruri. Odată am spus: cel ce caută nimicul, găsește nimicul; cine-l poate deplînge? A găsit ce-a căutat. Cine caută sau urmărește ceva, acela nu caută și nu urmărește nimic [așa cum se cuvine]: cine se roagă pentru ceva anume, nu obține nimic. Însă celui ce nu caută nimic altceva și nu-L vizează decît pe Dumnezeu în puritatea lui, aceluia îi va descoperi și-i va dărui Dumnezeu tot ceea ce ține ascuns în inima-i dumnezeiască, pentru ca el să le aibă în propriu așa cum le are Dumnezeu în propriu, nici mai mult, nici mai puțin – atunci cînd îl vizează pe Dumnezeu fără

1. Probabil Eckhart îi vizează aici pe frații „spiritului liber" care pretindeau că uniunea cu Dumnezeu nu presupune nici un exercițiu sufletesc. Deoarece era suspectat de această legătură de idei cu această grupare eretică, Eckhart ia aici distanța cuvenită. În același timp, locul exercițiului sufletesc este subliniat în scrierile germane independent de această polemică (vezi *Discursul despre discernămînt*, VI, și mai sus Predica 10, par. 2).

intermediar. De ce să ne mirăm dacă bolnavul nu savurează mîncarea şi vinul? El nu savurează gustul propriu al acestora. Limba [bolnavului] gustă printr-un strat de amărăciune ca şi cum ar fi acoperită, mîncarea fiindu-i astfel amară sau dulce, după boală. Mîncarea nu reuşeşte să-şi producă gustul cuvenit; aceasta pare bolnavului amară prin învelişul care slujeşte de intermediar. Cîtă vreme nu este înlăturat intermediarul, mîncarea nu poate avea gustul propriu. În concluzie, cîtă vreme nu este înlăturat din noi ceea ce este intermediar, noi nu-L savurăm pe Dumnezeu în ceea ce are în propriu, viaţa fiindu-ne adesea grea şi amară.

8. Spuneam odată: fecioarele „merg după Miel oriunde se va duce", fără nici un intermediar[1]. Aici, unele sînt fecioare, altele nu, chiar dacă ele îşi închipuie că sînt. Adevăratele fecioare îl urmează (*volgent*) pe Miel oriunde ar merge, atît în suferinţă, cît şi în bucurie. Unele urmează Mielul cînd acesta le conduce în suavitate şi plăceri; însă atunci cînd le conduce în suferinţă, în neplăceri şi în trudă ele se întorc şi nu-L mai urmează. Cu adevărat, acestea nu sînt fecioare, chiar dacă aşa ar putea părea. Unii spun: „O, Doamne, tare aş vrea să te urmez în cinste, în bogăţie şi plăcere". Într-adevăr: dacă mielul ne-a precedat astfel prin felul vieţii sale, mi se pare că şi voi trebuie să-l urmaţi, deoarece fecioarele se strecoară şi-l urmează în ceea ce este strîmt sau larg, prin toate locurile pe unde mielul se strecoară.

9. La împlinirea timpului s-a născut harul. Pentru ca toate lucrurile să se împlinească în noi, pentru ca harul lui Dumnezeu să se nască în noi, aşa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. *Cf.* Ap 14, 4.

Predica 12

Qui audit me

1. Cuvintele rostite în latină sînt spuse de către Înţelepciunea Tatălui şi se traduc astfel: „Cel ce mă ascultă pe mine nu se va ruşina – cine se ruşinează de ceva să se ruşineze de faptul că se ruşinează – şi cei care lucrează întru mine nu vor păcătui. Cine mă revelează şi mă pune în lumină va avea viaţa veşnică"[1]. Una dintre cele trei expresii ar fi îndeajuns pentru o predică.

2. Pentru început voi spune ceva despre următoarele cuvinte ale Înţelepciunii: „Cel ce mă ascultă pe mine nu se va ruşina". Cine vrea să asculte cuvîntul Înţelepciunii veşnice, trebuie să fie înăuntru, să fie în locuinţa sa şi să fie unul: astfel va putea asculta Înţelepciunea veşnică a Tatălui.

3. Există trei lucruri care ne împiedică să ascultăm Cuvîntul veşnic. Cel dintîi este trupescul, cel de-al doilea este multiplicitatea iar al treilea vremelnicia. Dacă omul ar fi depăşit aceste trei lucruri, ar locui în veşnicie, în spirit, în unitate şi în pustiu, acolo unde va asculta Cuvîntul veşnic. Iată ce spune Domnul: „Nimeni nu ascultă cuvîntul meu sau învăţătura mea, dacă nu s-a lepădat pe sine (*sich selben gelâzen*)"[2]. Cine vrea să asculte cuvîntul dumnezeiesc trebuie să se lepede de sine (*gelâzen sîn*) în întregime[3]. Tot astfel, în Cuvîntul veşnic

1. Sir 24, 30-31.
2. *Cf.* Lc 9, 23: „Dacă cineva vrea să vină după mine, să se lepede de sine şi să-şi ia crucea în fiecare zi şi să mă urmeze" (LRC).
3. Atitudinea fundamentală a omului eckhartian redată de verbul *lâzen* este inspirată de textul Evangheliei. În acelaşi timp, dorim să subliniem reflexivitatea acestui verb în predicile renanului: verbul *lâzen* („a lăsa", „a lepăda") consistă în majoritatea cazurilor într-un raport al omului cu sine însuşi şi cu propriile alipiri dezordonate.

cel ce ascultă este [identic cu] ceea ce este ascultat. Tot ceea ce Tatăl veșnic ne învață este ființa și natura lui, întreaga sa dumnezeire revelîndu-ni-le în întregime în Fiul său Unul Născut, învățîndu-ne astfel [cum] să fim același Fiu. Omul care ar ieși astfel din sine însuși încît să fie Fiul Unul născut, ar avea în propriu ceea ce este propriu Fiului unic. Ceea ce Domnul lucrează și învață, o face în Fiul său Unul născut. Domnul înfăptuiește toate lucrările sale pentru ca noi să devenim Fiul Unul născut. Cînd Dumnezeu vede că noi sîntem Fiul Unul născut, vine atît de dornic înspre noi și se grăbește atît de tare, ca și cum ființa-i divină s-ar sfărîma și El s-ar nimici pe sine însuși pentru a-și manifesta întregul străfund (*abgrunt*) al dumnezeirii Lui, plinătatea ființei și a naturii sale. Da, Domnul se grăbește pentru a fi în noi propriul nostru așa cum El este propriul său. Aici își găsește pe deplin desfătarea și încîntarea. Un astfel de om este statornic în cunoașterea și în iubirea lui Dumnezeu, nedevenind nimic altceva decît ceea ce este însuși Dumnezeu.

4. Iubindu-te pe tine însuți, îi iubești pe toți oamenii ca pe tine însuți. Cîtă vreme îl iubești pe un om oarecare mai puțin decît pe tine însuți, n-ai reușit să te iubești cu adevărat, nu i-ai iubit pe toți oamenii ca pe tine însuți, adică într-un om pe toți oamenii, într-un om care este om și Dumnezeu. Omul care se iubește pe sine însuși și pe toți oamenii ca pe sine însuși este un om drept; așa se petrec lucrurile întru dreptate. Dar unii spun: prietenul meu îmi este mai drag pentru că-mi face lucruri bune. [Un astfel de om] este încă nedrept și nedesăvîrșit. Însă trebuie să-l suportăm la fel ca pe oamenii care se îmbarcă și reușesc să treacă marea cu un vînt pe jumătate. Așa sînt oamenii care iubesc un om mai mult decît pe un altul: este natural. Dacă aș iubi pe cineva așa cum mă iubesc pe mine însumi și dacă peste persoana iubită s-ar abate bucurii sau suferințe, dacă ar muri sau ar trăi, acestea mi-ar plăcea ca și cum mi s-ar întîmpla chiar mie: iată adevărata prietenie.

5. De aceea sfîntul Paul spune: „Aș vrea să fiu separat veșnic de Dumnezeu pentru prietenii mei" și pentru Dumnezeu[1].

1. Rom 9, 3: „Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Cristos pentru frații mei" (BOR).

A fi separat de Dumnezeu doar o clipă înseamnă a fi separat o veșnicie; această dezbinare este suferința iadului. Ce vrea să spună oare sfîntul Paul cînd afirmă că dorește să fie separat de Dumnezeu? Maeștrii se întreabă de fapt dacă sfîntul Paul se afla pe drumul desăvîrșirii sau era cu totul desăvîrșit. Eu vă spun că era cu totul desăvîrșit, altminteri n-ar fi putut să rostească aceste cuvinte. Vă voi lămuri acum spusele lui Paul prin care el dorea să fie separat de Dumnezeu.

6. Lucrul cel mai înalt și cel mai neprețuit pe care trebuie să-l împlinească omul este să se lepede de Dumnezeu pentru Dumnezeu[1]. De fapt, sfîntul Paul l-a lăsat pe Dumnezeu pentru Dumnezeu. A lăsat tot ceea ce putea dobîndi de la Dumnezeu, tot ceea ce i-a dat Dumnezeu și tot ceea ce ar fi putut primi de la Dumnezeu. Lăsînd toate acestea, el l-a lăsat pe Dumnezeu pentru Dumnezeu. Dumnezeu rămîne în el prin firea care este în El însuși și nu printr-o primire de sine însuși, nici printr-o dobîndire de sine, ci, mult mai mult, în firea care Dumnezeu este în El însuși. Nu i-a dat Domnului niciodată nimic și n-a primit nimic de la El: el este Unul și o uniune pură. Omul este aici un om adevărat, peste care nu se abate nici o suferință după cum nici peste ființa dumnezeiască nu se poate abate. Așa cum am spus adeseori, există în suflet ceva ce este înrudit cu Dumnezeu, unul și nu unit. Este Unul și nu are nimic în comun cu nimic altceva, nimic în comun cu ceea ce este creat. Tot ceea este creat este un nimic. Toate făpturile îi sînt îndepărtate și străine. Dacă ar fi astfel omul întreg, ar fi cu totul necreat și de necreat. Dacă tot ceea ce este trupesc și lipsit (*gebresthaftic*) ar fi astfel cuprins în unitate, acesta n-ar fi altceva decît ceea ce este Unitatea. Dacă m-aș găsi măcar o singură clipă în această ființă, nu m-aș mai considera pe mine însumi altceva decît un biet vierme în gunoi.

7. Dumnezeu înzestrează toate lucrurile în același fel; în măsura în care ele se revarsă din Dumnezeu sînt egale. Da! Îngerul, omul și toate creaturile izvorîte din Dumnezeu sînt egale în întîia revărsare (*ûzvluzze*). Cine ar lua lucrurile în

1. În original: „*Daz hohste und daz naehste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze*" (DW I, p. 196).

clipa primei revărsări, le-ar considera pe toate întru egalitate. Dacă ele sînt egale în timp, ele vor fi şi mai egale în veşnicia dumnezeiască. Să considerăm o muscă în Dumnezeu: este mai nobilă decît cel mai înalt înger considerat în sine însuşi. Toate lucrurile sînt egale în Dumnezeu şi sînt Dumnezeu însuşi. Dumnezeu este atît de încîntat în această egalitate, încît îşi răspîndeşte (*durchgiutzet*) întreaga natură şi fiinţă în această egalitate, în sine însuşi. Bucuria-i este asemenea încîntării murgului lăsat să alerge pe un cîmp întins şi neted: el ar zvîcni (*ûzgüzze*) cu toată forţa şi s-ar avînta în iarba verde – aceasta-i este natura şi încîntarea. Tot astfel ar fi Dumnezeu încîntat şi satisfăcut dacă ar găsi egalitatea. Îi este încîntare deoarece natura şi fiinţa lui se răspîndesc întru egalitate, o egalitate care este El însuşi.

8. Iar acum o întrebare despre îngeri: îngerii care ne însoţesc, ne slujesc şi ne păzesc au oare în bucuria lor o egalitate mai mică decît cea resimţită de ei înşişi în veşnicie, sau aceasta este mai degrabă ştirbită din pricina lucrării prin care ei ne păzesc şi ne slujesc? Nu este aşa, iată răspunsul meu. Nici bucuria şi nici egalitatea lor nu sînt împuţinate din această cauză, deoarece lucrarea îngerilor este după voinţa lui Dumnezeu, iar voinţa Lui este lucrarea îngerilor. De aceea îngerul nu este împiedicat prin lucrarea sa pe calea bucuriei şi a egalităţii sale. Dacă Domnul i-ar porunci unui înger să se urce într-un pom pentru a aduna melcii care sînt în el, îngerul ar fi pregătit să-i adune: ar fi fericirea lui şi voinţa lui Dumnezeu.

9. Omul astfel întemeiat în voinţa lui Dumnezeu nu doreşte nimic decît ceea ce este Dumnezeu şi voinţa sa. Bolnav fiind, n-ar vrea să fie sănătos. Toate suferinţele îi sînt o bucurie, orice multiplicitate îi este neacoperire (*blôzheit*) şi unitate atunci cînd este întemeiat în voinţa dumnezeiască. Dacă toate suferinţele iadului l-ar încătuşa, nu i-ar fi decît încîntare şi fericire. El este desprins (*ledic*) şi ieşit din sine; va trebui să se desprindă de tot ceea ce va primi. Dacă ochiul meu trebuie să vadă culoarea, trebuie să fie desprins de aceasta. Cînd văd culoarea albă sau albastră, privirea ochiului meu care o vede, adică a celui ce priveşte, este identică cu ceea ce este privit d'

către ochi. Ochiul cu care-l văd pe Dumnezeu este acelaşi ochi cu care Dumnezeu mă vede: ochiul meu este acelaşi cu ochiul lui Dumnezeu, o singură privire, o singură cunoaştere, o singură iubire[1].

10. Omul astfel întemeiat în iubirea dumnezeiască trebuie să fie mort sieşi şi tuturor lucrurilor create, să se ia în seamă tot atît de puţin pe sine însuşi ca şi cînd s-ar afla la o mie de mile depărtare. Acest om rămîne întru asemănare, în unitate şi egal. Peste el nu se abate neasemănarea. Acest om a trebuit să se lepede de sine şi de lumea întreagă.

Dacă un om ar avea lumea întreagă şi ar lăsa-o pentru Dumnezeu, găsindu-se gol ca atunci cînd a primit-o, Domnul nostru ar vrea să-i înapoieze această lume şi să-i dea chiar şi viaţa veşnică. Să presupunem acum un alt om care n-ar avea nimic altceva decît o voinţă bună şi ar chibzui în sine astfel: „Doamne, de-ar fi această lume a mea şi altă lume şi încă una" – fiind astfel trei – şi formulîndu-şi pe urmă dorinţele sale: „Doamne, le-aş lăsa pe toate acestea şi pe mine însumi m-aş descoperi pentru a fi ca atunci cînd le-aş fi primit". Acestui om Dumnezeu i-ar dărui tot atît de multe, ca şi cînd [omul nostru] i-ar fi înapoiat toate acestea cu mîna lui. Un alt om, care n-ar avea nimic nici din cele trupeşti, nici din cele spirituale de care să se desprindă şi pe care să le dăruiască, ar fi cel ce s-a lepădat cel mai mult. Totul îi va fi dat celui ce s-a lepădat de sine timp de o clipă. Dacă un om care s-a lepădat de sine timp de douăzeci de ani s-ar lua în seamă doar pentru o clipă, [înseamnă că] el nu s-a lăsat niciodată. Omul care a părăsit [totul] şi s-a lepădat, omul care nu aruncă nici o privire asupra celor lăsate şi rămîne statornic, neclintit în sine însuşi şi nestrămutat, doar despre el putem spune că s-a lepădat.

11. Pentru ca şi noi să rămînem la fel de statornici şi de neclintiţi ca Tatăl veşnic, aşa să ne ajute Dumnezeu şi Înţelepciunea veşnică. Amin.

1. *Cf.* 1 Cor 13, 12.

Predica 13

Vidi supra montem Syon agnum stantem etc.

1. Sfîntul Ioan a văzut un Miel stînd pe muntele Sion, avînd înscris pe frunte numele său și al tatălui său. Lîngă el se țineau o sută patruzeci și patru de mii [de persoane][1]. Așa cum spune, erau feciorelnici cu toții, cîntau un cîntec nou – pe care nimeni altcineva nu-l poate cînta – și-l urmau oriunde mergea.

2. Maeștrii păgîni afirmă că Dumnezeu a orînduit făpturile astfel încît se găsesc unele deasupra celorlalte, cea de sus atingînd-o pe cea de jos, și cea de jos pe cea de sus[2]. Cele spuse de ei prin fraze neclare, un alt maestru le spune într-un mod mai deschis: lanțul de aur este natura limpede și descoperită, înălțată în Dumnezeu, care nu savurează nimic în afara Lui și care-l cuprinde. Fiecare îl atinge pe un altul, iar cel mai înălțat își pune picioarele pe creștetul celui de dedesubt[3]. Nici o creatură nu-l atinge pe Dumnezeu în condiția proprie ei și ceea ce

1. Eckhart își construiește liber acest început traducînd din Ap 14, 1-4: „Și m-am uitat și iată Mielul stătea pe muntele Sion..." (BOR).
2. Universul neoplatonic este inspirat de *Elementele teologice* ale lui Proclus (prop. 147): „Gradele cele mai elevate ale fiecărui ordin divin se aseamănă gradelor inferioare ale ordinului superior. Deoarece continuitatea în ordinul divinului este necesară și pentru că în același timp fiecare ordin trebuie să fie unit întregului prin mijlocirile potrivite, vîrfurile celor derivate sînt în mod necesar legate de capetele celor dintîi. Această legătură se face prin asemănare. Va exista deci o asimilare a primelor principii ale ordinului inferior capetelor superioare ale ordinului superior". Eckhart putea cunoaște acest text prin mijlocirea lui Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2 (ed. Mojsisch 13, 19-27).
3. Macrobiu, *Comm. In Somnium Scipionis*, I, 15, nr. 15.

este creat trebuie să fie spart pentru ca binele să poată ieși. Coaja trebuie să fie ruptă în două pentru ca miezul să poată ieși. Toate acestea vizează o depășire, deoarece îngerul, în afara acestei naturi neacoperite, nu știe mai multe decît lemnul [acestui amvon]. Da, fără această natură îngerul nu are mai multe decît o muscă fără Dumnezeu.

3. El spune: „pe munte". Oare cum poate omul să ajungă într-o astfel de puritate? Erau feciorelnici, sus pe munte, făgăduiți Mielului, refuzînd făpturile, urmîndu-L oriunde mergea. Sînt unii care-l urmează pe Miel cîtă vreme le merg bine lucrurile, însă cînd acestea nu mai sînt pe placul lor, se întorc. Nu este ceea ce exprimă fragmentul: „Merg după Miel oriunde se va duce". Dacă ai fi feciorelnic și făgăduit Mielului, refuzînd orice creatură, l-ai urma oriunde ar merge. Nu vei fi tulburat cînd suferința se va abate peste tine din pricina prietenilor tăi ori a ispitelor care provin din tine.

4. El spune: „Erau deasupra". Cel ce este deasupra nu suferă din cauza celui de dedesubt, ci numai cînd un altul este mai sus decît el. Un maestru păgîn spune: „Cîtă vreme un om este lîngă Dumnezeu, suferința îi este cu neputință"[1]. Omul care este deasupra și refuză toate creaturile nu suferă întrucît este făgăduit lui Dumnezeu. Dacă acesta ar trebui să sufere, însăși inima lui Dumnezeu ar trebui să fie atinsă.

5. „Erau pe Muntele Sion." „Sion" înseamnă contemplație. „Ierusalim" înseamnă pace. Așa cum spuneam nu demult la Sfînta Margareta[2]: amîndouă îl constrîng pe Dumnezeu; cînd ambele sînt în tine, El trebuie să se nască în tine. Vă voi povesti o jumătate de parabolă: Domnul nostru umbla prin mijlocul unei mulțimi. A venit la El o femeie care [își] spunea: „De mă voi atinge măcar de haina Lui, mă voi vindeca". Atunci Domnul nostru a spus: „Cine s-a atins de mine?". „Pentru Dumnezeu", a spus sfîntul Petru, „cum poți spune că ai fost atins? Mulțimea te îmbulzește și te împinge"[3].

1. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*..., XIX, 1 (Nisard, 727-728).
2. Este vorba de mănăstirea cisterciană Sant Margareten despre care va fi vorba și în Predica 14.
3. Eckhart povestește scena biblică din Lc 8, 43-45 și Mc 5, 24-31.

6. Un maestru spune că noi trăim din moarte[1]. Dacă trebuie să mănînc un pui sau un bou, este necesar ca acesta să fie mort. Omul trebuie să-şi asume suferinţa şi să urmeze Mielul în suferinţă sau bucurie. Apostolii au luat asupra lor suferinţa şi bucuria în acelaşi fel. De aceea suferinţa li s-a părut dulce iar moartea le era la fel de dragă precum viaţa[2].

7. Un maestru păgîn aseamănă creaturile cu Dumnezeu. Scriptura spune că noi trebuie să devenim asemănători cu Dumnezeu[3]. „Asemănător" este un cuvînt viclean şi înşelător. Dacă eu mă asemăn unui om şi mi se pare că un om mi se aseamănă, totuşi nu sînt acest om care se poartă ca mine: este înşelător. De fapt, multe lucruri se aseamănă cu aurul, însă ele mint, nefiind din aur. Tot astfel, multe lucruri se aseamănă cu Dumnezeu, dar ele mint, nefiind cu totul astfel. Scriptura spune că trebuie să ne asemănăm cu Dumnezeu. Un maestru păgîn afirmă ceva la care a ajuns prin lumina naturală: „Dumnezeu poate suporta tot atît de puţin asemănarea, pe cît rabdă el însuşi să nu fie Dumnezeu"[4]. Asemănarea este ceea ce nu există în Dumnezeu. În dumnezeire şi în veşnicie există unitatea (*einsîn*); mai mult, asemănarea nu există în Unul. Dacă aş fi Unul, n-aş fi asemănător. În unitate nimic nu este asemănător; în veşnicie îmi este dat să fiu nu asemănător, ci unul.

8. El spune: „Ei au numele lor şi cel al Tatălui lor înscris pe frunte". Care este numele nostru şi care este numele Tatălui nostru? Numele nostru este că trebuie să fim născuţi, iar numele Tatăl este „a naşte" cînd dumnezeirea străluceşte din întîia puritate, din plinătatea oricărei purităţi, după cum am spus la Sfînta Margareta. Sfîntul Filip a spus: „Doamne, arată-ni-l pe Tatăl şi ne este de ajuns". Acestea înseamnă în primul rînd că trebuie să fim Tată şi în al doilea rînd că trebuie să fim har, deoarece numele Tatălui este „a naşte". El naşte în

1. Seneca, *Oratorum et rhetorum sententiae*, X, nr. 3.
2. Fil 1, 20: „Potrivit cu aşteptarea mea stăruitoare şi cu nădejdea mea că întru nimic nu voi fi ruşinat, ci întru toată îndrăzneala, întotdeauna ca şi acum, Cristos va fi preamărit în trupul meu, fie prin viaţă, fie prin moarte" (LRC).
3. *Cf.* 1 In 3, 2.
4. Avicena, *Metaph.* IX, 1.

mine egalul său. Dacă văd o mîncare care îmi este pe potrivă, de aici poate rezulta o iubire. Tot astfel, dacă văd un om care mi se aseamănă, o iubire se va naşte. În acelaşi fel, Tatăl ceresc naşte în mine egalul său şi din această egalitate reiese iubirea care este Duhul Sfînt. Cine este tată naşte în mod natural un fiu. Cel ce ţine copilul la botez nu este tatăl său. Boethius spune: „Dumnezeu este Binele neclintit care pune în mişcare toate lucrurile"[1]. Statornicia lui Dumnezeu pune în mişcare toate lucrurile. Există ceva nespus de fericit care pune în mişcare, împinge şi face să alerge toate lucrurile pentru ca acestea să se întoarcă în izvorîrea lor; însă el rămîne neclintit în sine însuşi. Şi cu cît un lucru este mai nobil, cu atît mai mult alergarea lui este mai statornică. Străfundul le împinge pe toate. Înţelepciunea, Bunătatea şi Adevărul îi adaugă ceva, Unul nu adaugă nimic decît adîncul fiinţei.

9. Spune însă: „În gura lor nu s-a aflat minciună"[2]. Cîtă vreme posed creatura şi ea mă posedă, mă aflu întru minciună: aceasta nu a fost găsită în gura lor. Este semnul omului bun acela de a-i lăuda pe cei buni. Dacă sînt lăudat de un om bun, sînt lăudat cu adevărat, însă sînt jignit dacă mă laudă omul rău. Cînd mă jigneşte omul rău, sînt lăudat cu adevărat. „Din prisosul inimii vorbeşte gura."[3] E semn că omul este bun ori de cîte ori vorbeşte de bunăvoie despre Dumnezeu, deoarece oamenii vorbesc cu drag despre ceea ce-i preocupă. Meşteşugarii vorbesc cu drag despre meseria lor. Cine se ocupă de predici, vorbeşte cu drag despre ele. Omul bun nu vorbeşte cu drag decît despre Dumnezeu.

10. Există în suflet o putere despre care am vorbit adesea: dacă sufletul întreg ar fi astfel, el ar fi necreat şi de necreat. Însă nu este cazul aici. În cealaltă parte a sa, sufletul are o privire şi o dependenţă de timp prin care atinge condiţia creaturii şi este creat. Însă intelectul este puterea căreia nimic nu-i este nici depărtat, nici exterior. Ceea ce este dincolo de mări sau la o mie de mile depărtare îi este la fel de cunoscut şi

1. Boethius, *Mîngîierile filozofiei*, III, poemul 9.
2. Ap 14, 5.
3. Mt 12, 34.

de prezent ca locul unde mă aflu. Această putere este o fecioară care-l urmează pe Miel oriunde merge. Această putere îl ia pe Dumnezeu în întregime neacoperit, în firea sa esențială (*in sînem istigen wesene*): ea este una întru unitate și nu asemănătoare întru asemănare.

11. Pentru ca și noi să experimentăm aceste lucruri, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

Predica 13 a[1]

Sant Johannes sach in einer gesichtte

1. Într-o viziune, sfîntul Ioan a văzut un miel stînd pe Muntele Sion și alături de el [o sută] patruzeci și patru de mii de persoane nepămînteşti care nu purtau un nume femeiesc. Toți erau feciorelnici și statornici lîngă Miel; oriunde mergea, îl urmau cu toții cîntînd cu El un cîntec deosebit și avînd pe fruntea lor înscris numele fiecăruia și al tatălui lor.[2]

2. Sfîntul Ioan spune că a văzut Mielul stînd pe munte. Eu vă spun că Ioan însuși era muntele pe care a văzut Mielul, iar cine vrea să vadă Mielul dumnezeiesc trebuie să fie el însuși un munte, să parvină la cele mai înalte și la cele mai pure. În al doilea rînd, el spune că Mielul stă în picioare pe munte. Cine stă deasupra altuia atinge cu cele inferioare ale sale cele superioare ale celui de dedesubt. Dumnezeu atinge toate lucrurile și rămîne neatins. Dumnezeu este în El însuși o statornicie (*ein instan*) care cuprinde în sine toate creaturile. Toate creaturile au ceva superior și ceva inferior; Dumnezeu nu are așa ceva. Dumnezeu este dincolo de toate lucrurile și nu este atins nicăieri de nimic. Toate creaturile caută în afara lor ceea ce nu au, una în cealaltă. Dumnezeu nu face așa ceva. Dumnezeu nu caută în afara Lui. Dumnezeu cuprinde în întregime ceea ce au toate creaturile. El este temelia, cercul tuturor creaturilor. Este întru totul adevărat că una există înaintea celeilalte și că cel puțin una este născută din cealaltă. Cu toate acestea ea

1. Deși este o variantă a predicii precedente, Predica 13 a nu are o autenticitate neîndoielnică. Ea poate fi considerată ca un fragment al predicii anterioare sau o altă predică avînd aceeași temă.
2. *Cf.* Ap 14, 1-4.

nu-i dă ființa proprie. Ea păstrează ceva din ceea ce este al său. Dumnezeu este o statornicie simplă, o sălășluire în sine însuși. Orice creatură, considerată după noblețea naturii sale, cu cît sălășluiește (*insiczen*) mai mult în sine însăși, cu atît se îndreaptă în afară. O materie simplă ca lutul nu demonstrează nimic altceva decît că este o piatră. Însă o piatră nobilă care are o mare putere datorită statorniciei sale și o sălășluire în sine însăși, prin același fapt ea înalță capul privind în același timp în afară. Maeștrii spun că nici o creatură nu are o sălășluire atît de însemnată în sine însăși precum trupul și sufletul, și tot astfel, nici una nu are o ieșire atît de însemnată ca sufletul în partea superioară.

3. Acum spune: „Am văzut Mielul stînd". De aici am putea desprinde patru învățături bune. Cea dintîi: Mielul hrănește, îmbracă și face acestea de bunăvoie, ceea ce trebuie să ne capteze înțelegerea deoarece am primit atît de multe de la Dumnezeu și ne-a făcut acestea cu atîta bunătate. Toate acestea trebuie să ne constrîngă pentru ca, în toate lucrările noastre, să nu căutăm decît lauda și gloria Lui. În al doilea rînd: mielul stătea. Este nespus de plăcut cînd un prieten este lîngă prietenul său. Dumnezeu stă lîngă noi și rămîne statornic cu noi, stăruitor și neclintit.

4. El spune: lîngă el era un mare număr [de oameni]: fiecare avea înscris pe frunte numele său și acela al tatălui său. Cel puțin numele lui Dumnezeu ar trebui să fie înscris în noi. Trebuie să purtăm în noi chipul lui Dumnezeu pentru ca lumina Lui să lumineze în noi, dacă noi vrem să fim Ioan.

Predica 14

Surge illuminare iherusalem...

1. Expresia rostită în latină este extrasă din lectura făcută în timpul liturghiei. Profetul Isaia spune: „Scoală-te, Ierusalime, ridică-te și strălucește!"[1]. Din acestea putem desprinde trei sensuri: așadar, cereți Domnului harul.

2. „Scoală-te, Ierusalime, ridică-te și strălucește!" Maeștrii și sfinții afirmă împreună că sufletul are trei puteri, asemănîndu-se [Sfintei] Treimi. Întîia putere este memoria, adică arta cerească și ascunsă; îl desemnează pe Tatăl. A doua putere se numește *intelligencia*, care este o reprezentare (*intgegenwordicheit*), o cunoaștere, o înțelepciune. Cea de-a treia se numește „înțelepciune", o izvorîre a Duhului Sfînt. Neavînd nici un material nou asupra acestui punct, trecem mai departe.

3. „Scoală-te, Ierusalime, ridică-te și strălucește!" Alți maeștri împart și ei puterile sufletului în trei: pe cea dintîi o numesc irascibilă, aceasta asemănîndu-se Tatălui[2]. Ea se găsește într-o războire continuă și mînioasă împotriva răului. Mînia orbește sufletul, dar iubirea [domină simțurile][3] [...] Puterea dintîi nu-și găsește liniștea decît ajunsă în [locul] cel mai înalt. Dacă ar fi ceva mai presus de Dumnezeu, ea nu L-ar dori. A doua putere nu se îndestulează decît în cele desăvîrșite. Dacă ar fi

1. Is 60, 1: „Scoală-te, luminează-te, Ierusalime, căci a venit lumina ta și slava Domnului peste tine a răsărit" (LRC).
2. Platon, *Timeu*, 69a.
3. Manuscrisul este ilizibil. Fragmentul ar continua cu fraza următoare, din care ne rămîn frînturi greu de ordonat: „Puterea dintîi sălășluiește în ficat, cea de-a doua în inimă. Cea din urmă în creier. Dumnezeu are o ură naturală împotriva [...]".

ceva mai bun decît Dumnezeu, ea nu L-ar dori în nici un chip. Cea de-a treia putere nu se îndestulează decît în bine. Dacă ar fi un bine superior lui Dumnezeu, ea nu L-ar dori în nici un chip. Ea nu se potolește decît într-un Bine statornic în care tot binele este cuprins într-o singură ființă. Dumnezeu însuși nu-și găsește odihna aici, deoarece El este începutul întregii ființe. Dumnezeu se odihnește acolo unde este un început și un sfîrșit la toată ființa.

4. Ierusalim înseamnă înălțime, după cum spuneam la Sfînta Margareta. Celor ce sînt deasupra le spunem să coboare. Celor de jos le spunem să urce. Dacă tu ai fi jos iar eu deasupra ta, eu trebuie să cobor pentru a veni la tine. Așa face și Dumnezeu. Cînd ești în umilință, Dumnezeu coboară și vine în tine. Pămîntul este cel mai îndepărtat de cer și s-a ghemuit într-un colț și-i este rușine, vrînd să scape cerului spendid, alergînd dintr-un colț în altul. Dar oare unde s-ar putea opri? Dacă aleargă-n jos, ajunge la cer. Dacă aleargă-n sus, nu-i poate scăpa nicicînd. Cerul îl împinge într-un ungher imprimîndu-i puterea și făcîndu-l rodnic. De ce? Deoarece cele superioare curg în cele de jos. Există o stea situată sub soare; este steaua cea mai înaltă, mai nobilă decît soarele, care se scurge în soare și-l ilumineză. Întreaga sa lumină se găsește în această stea. Ce vrea să spună faptul că soarele nu strălucește în același fel ziua și noaptea? Soarele, în singurătatea lui, este puternic prin sine însuși; însă există un oarecare neajuns în soare și o știți prea bine: este întunecat la un capăt. În timpul nopții, luna și stelele îi iau lumina ducînd-o altundeva; soarele strălucește într-un alt ținut. Această stea nu se revarsă numai în soare; ea curge prin soare, prin toate stelele, se scurge în pămînt făcîndu-l rodnic. Așa se petrec lucrurile în omul umil și drept care a aruncat sub el toate creaturile, supunîndu-se lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se revarsă în om datorită bunătății sale, ci este nevoit să o facă în mod necesar. Dacă vrei să fii deasupra și înălțat, trebuie să fii dedesubt, departe de tumultul sîngelui și al cărnii[1] căci rădăcina tuturor păcatelor și necurățiilor

1. *Cf.* In 1, 13. Analizînd acest fragment, Alain de Libera subliniază cu justețe dinamica sufletului desprins în viziunea lui Eckhart: „Dezlegîndu-se de influența tuturor cauzelor secunde și a tuturor reprezentărilor legate de existența sufletului ca formă a corpului, intelectul

este mîndria tăinuită de unde nu rezultă nimic altceva decît suferința și durerea. Astfel, umilința este rădăcina oricărui bine; despre ea în cele ce urmează.

5. În școala pariziană am afirmat că toate lucrurile sînt împlinite în omul drept și umil. Dumnezeu corespunde soarelui. Cele mai înalte în nepătrunsa sa dumnezeire corespund celor de jos, din profunzimea smereniei. Omul cu adevărat umil nu trebuie să-l roage pe Dumnezeu, deoarece îi poate porunci: înălțimea dumnezeirii nu privește decît înspre profunzimea umilinței, așa cum spuneam la Sent Merueren[1]. Omul umil este unul cu Dumnezeu. Puterea unui om umil asupra lui Dumnezeu este cea pe care El o are asupra lui însuși; tot ceea ce se găsește în îngeri îi este propriu omului umil. Ceea ce Dumnezeu lucrează, omul umil lucrează și el, și ceea ce este Dumnezeu, și el este: o singură viață și o singură ființă. De aceea spune Domnul nostru iubit: „Învățați de la mine căci sînt blînd și smerit cu inima"[2].

6. Dacă omul ar fi cu adevărat umil, fie că Dumnezeu ar trebui să-și piardă întreaga-i dumnezeire ieșind cu totul în afară, fie că ar trebui să se răspîndească și să se reverse în întregime în acesta. Chibzuind ieri seară, mi-a venit o idee: înălțimea dumnezeirii ține de umilința mea. Cînd mă înjosesc, Dumnezeu este înălțat. „Ierusalimul va străluci", spun Scriptura și Profeții. Ieri însă mă gîndeam că Dumnezeu trebuie să fie coborît din înălțime, nu cu totul, ci în chip lăuntric, ceea ce vrea să spună că este un Dumnezeu coborît. Mi-au plăcut atît de mult aceste lucruri, încît le-am notat în cartea mea. Este vorba așadar de un Dumnezeu coborît, nu cu totul, ci în chip lăuntric, pentru ca noi să fim înălțați. Ceea ce era deasupra a

anulează puterea cauzelor secunde prin decizia de a se supune unicului flux al cauzei prime, «bogată în sine însăși»" (Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, *op.cit.*, p. 471). În același timp, predica eckhartiană dă dovadă de o mare plasticitate prin imaginile simple și grăitoare folosite pentru a exprima cu multă precizie cîteva sentințe ale scolasticii.

1. După Quint, „Sent Merueren" desemnează într-un dialect din Köln mănăstirea benedictinilor a „Sfinților Macabei". În acest sens n-ar fi vorba despre Sfînta Margareta, numită mai sus.
2. Mt 11, 29.

devenit interior. Trebuie să devii lăuntric prin tine însuți și în tine însuți pentru ca El să fie în tine. Nu că ar trebui să luăm ceva situat deasupra noastră. Nu! Trebuie să luăm din noi, să luăm din noi înșine, în noi înșine.

7. Sfîntul Ioan spune: „Celor ce L-au primit, le-a dat puterea de a deveni fii ai lui Dumnezeu"[1]. Fiii lui Dumnezeu nu sînt născuți din trup și sînge, ci din Dumnezeu, nu din afara Lui, ci în El. Iubita noastră Doamnă spune: „Cum se poate ca eu să devin Maica Domnului?"[2] David spune: „Eu astăzi te-am născut"[3]. Ce înseamnă „astăzi"? Veșnicia. Veșnic m-am născut pe mine ca „tu" și pe tine ca „eu". Cu toate acestea, omului drept și umil nu-i este îndeajuns să fie Fiul unic pe care l-a născut Tatăl veșnic. El vrea să fie tată și să pătrundă în egalitatea Tatălui veșnic, vrea să-l nască pe cel din care eu mă nasc din veșnicie. Este ceea ce am spus la Mergarden[4].

„Dumnezeu vine în cele ce-i sînt proprii."[5] Însușește-ți-l pe Dumnezeu și astfel Dumnezeu va fi propriul tău așa cum își este propriu sieși. Ceea ce este născut în mine dăinuie. Dumnezeu nu se separă niciciînd de om, oriunde s-ar duce acesta din urmă. Oricît s-ar îndepărta omul de Dumnezeu, El rămîne și așteaptă, venindu-i în întîmpinare fără ca omul să știe. Dacă vrei ca Dumnezeu să fie propriul tău, trebuie să fii propriul său, așa cum îmi sînt limba și mîinile, făcînd cu ele ce vreau. Așa cum puține lucruri poate face El fără mine, tot la fel de puține voi putea face și eu fără Dumnezeu. Dacă vrei ca Dumnezeu să-ți fie astfel propriu, devino tu propriul său și nu păstra nimic altceva în intenția ta. El este atunci începutul și sfîrșitul lucrărilor tale. După cum întreaga-i dumnezeire ține de faptul că este Dumnezeu, tot astfel Domnul îi acordă dumnezeirea omului care în toate actele sale nu-L vizează și nu-L iubește decît pe El. Tot ceea ce omul înfăptuiește, [înfăptuiește și Dumnezeu] deoarece umilința mea îi dă Domnului dumnezeirea. „Lumina

1. In 1, 12-13: „Și celor cîți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu" (BOR).
2. *Cf.* Lc 1, 34.
3. Ps 2, 7.
4. Probabil Sfînta Margareta.
5. In 1, 11: „Întru ale sale a venit" (BOR).

luminează în întuneric, iar întunericul nu a cuprins-o."[1] Această frază se tîlcuiește astfel: Dumnezeu nu este numai începutul lucrărilor și ființei noastre, el este de asemenea sfîrșitul și liniștea oricărei ființe.

8. Pentru ca să învățăm de la Isus Cristos lecția smereniei, așa să ne ajute Dumnezeu care este Tată, Fiu și Duh Sfînt. *Deo gracias*.[2]

1. In 1, 5.
2. Întreaga predică (precum și următoarea) poate fi înscrisă în cadrul polemicii născute în jurul „averoiștilor". Deși vremea marilor condamnări a trecut (1270 sau 1277), Eckhart, pe lîngă o cunoaștere indirectă a „aristotelismului heterodox", a avut posibilitatea de a-l cunoaște pe Johannes de Janduno în anii primului său profesorat parizian (1301-1302). Astfel, predicatorul renan opune virtutea umilinței virtuții specifice filozofului averoist: *magnanimitas*. Dacă viața cuprinsă în „teorie" a averoistului îl poate conduce prin efortul suprem al rațiunii la acea *conjunctio* sau *copulatio* cu Intelectul Agent caracterizată de *voluptas intellectualis*, umilința predicată de dominican îl poate constrînge pe Dumnezeu să se reverse în sufletul omului pentru a-l înălța. Eckhart schimbă cadrul acestei discuții de școală transpunînd critica în domeniul pastoralei care unește argumentele filozofic, teologic și moral.

Predica 15

Homo quidam nobilis abijt in regionem longinquam accipere regnum et reuerti

1. Aceste cuvinte sînt scrise în Evanghelie și se traduc astfel: „A fost odată un om nobil care a ieșit din sine însuși mergînd într-o țară străină și s-a întors [acasă] mai bogat"[1]. Citim însă în Evanghelie că Isus Cristos a spus: „Nimeni nu poate fi ucenicul meu dacă nu mă urmează"[2], dacă nu s-a lăsat pe sine însuși nereținînd nimic pentru sine; toate sînt ale sale, căci a nu avea nimic înseamnă a avea totul. Să te supui Domnului cu dorința și cu inima, să-ți întocmești întreaga voință în voința lui Dumnezeu, să nu ai nici o privire înspre cele create: oricine a ieșit astfel din el însuși va fi redat în mod propriu sieși.

2. Bunătatea însăși nu liniștește sufletul; ea îl atrage, este statornică și privește în afară. [...][3] Dacă Domnul mi-ar da

1. Lc 19, 12: „Un om de neam mare s-a dus într-o țară îndepărtată ca să-și ia domnie și să se întoarcă" (BOR). Preferăm să păstrăm în traducerea noastră cuvîntul „nobil" (*edel*) specific limbajului eckhartian. Noblețea sufletului îndrăgostit de Dumnezeu este cîntată de beghine și prezentă și în scrierile lui Dante (*la nobilitade*). Este unul din semnele specifice ale acestui timp în care iubirea înnobilează sufletul mai mult decît orice altceva.
2. Lc 14, 27: „Cel ce nu vine după mine nu poate fi ucenicul meu". Am preferat în mai multe rînduri traducere lui *volgen* prin „a urma" care redă mai bine nuanța medievală a acestui verb.
3. Manuscrisul ilizibil continuă cu următoarele cuvinte: „O bună dispoziție în toate... binele este într-o comuniune... harul rămîne lîngă dorință...". Alain de Libera propune următoarea interpretare: „Fără îndoială, Eckhart vrea să spună că Bunătatea în sine, adică Duhul Sfînt care atrage sufletul înflăcărîndu-l de iubire, nu poate potoli în

vreun lucru în afara voinței sale, nu l-aș considera în nici un chip; însă cel mai mic lucru pe care mi l-ar dărui Dumnezeu după voința lui mă face fericit.

3. Toate creaturile izvorăsc din voința lui Dumnezeu. Dacă aș putea să doresc numai binele dumnezeiesc, voința mea ar fi atît de nobilă, încît Duhul Sfînt s-ar revărsa în ea fără intermediar. Tot binele se revarsă din preaplinătatea dumnezeirii lui Dumnezeu. Da! Numai în unitate savurez voința Domnului, acolo unde Bunătatea divină se odihnește în toate creaturile. Acolo ea se odihnește întocmai ca în scopul ultim împreună cu tot ceea ce a dobîndit vreodată ființă și viață. Acolo trebuie să iubești Duhul Sfînt așa cum este în unitate: nu în el însuși, ci acolo unde are gustul Bunătății dumnezeiești, în unitatea în care se revarsă tot binele din preaplinul acestei bunătăți. Acest om se întoarce mai bogat decît era atunci cînd a ieșit. Cel ce a ieșit astfel din sine însuși va fi redat sieși într-un mod și mai propriu. Și tot ceea ce a lăsat în întregime în multiplicitate, îi va fi din nou înapoiat în simplitate deoarece se regăsește pe sine însuși și toate lucrurile în clipa prezentă a unității. Dacă ar ieși cineva astfel, s-ar întoarce mai nobil decît era atunci cînd ar fi ieșit. Acest om trăiește acum într-o libertate detașată și cu totul descoperită, neavînd nimic căruia să i se supună sau pe care să-l posede mai mult sau mai puțin: tot ce-i este propriu lui Dumnezeu îi este propriu.

4. În acest sens soarele corespunde lui Dumnezeu: înaltul profunzimii sale nepătrunse corespunde adîncului celui mai de jos al smereniei. Da! Omul umil nu are nevoie să ceară toate acestea: el îi poate porunci lui Dumnezeu. Înălțimea dumnezeirii nu poate privi decît înspre adîncul smereniei: omul umil este unul cu Dumnezeu și nu [sînt] doi. Puterea unui astfel de om este la fel de mare ca aceea pe care o are El asupra sieși. Acum, tot binele care se află în toți îngerii și sfinții îi este propriu așa cum îi este propriu lui Dumnezeu. Dumnezeu și omul umil sînt întru totul unul și nu doi, deoarece

ea însăși rîvna sufletului: ea asistă sufletul în comuniunea harică, însă sfîrșitul, ființa și odihna sînt altundeva, adică în unitate (*in der ainikait*)" (*Traités et Sermons*, *op.cit.*, p. 475, n. 419).

ceea ce Dumnezeu săvîrșește, și el săvîrșește, ceea ce vrea Dumnezeu, și el vrea, ceea ce este Dumnezeu, și el este: o trăire și o ființă. Pe Dumnezeu [cel viu]: dacă acest om ar fi în iad, Dumnezeu ar trebui să meargă înspre el în iad, iar acesta ar deveni o împărăție cerească. Trebuie să facă acest lucru în mod necesar, neputînd altfel: acest om este ființa dumnezeiască și ființa dumnezeiască este acest om. Aici se petrece sărutarea dintre unitatea dumnezeirii și omul umil deoarece virtutea numită umilință este înrădăcinată în străfundul dumnezeirii, sădită în ea, pentru a-și dobîndi ființa în Unul veșnic și nu altundeva. Spuneam la Paris, într-o școală, că toate lucrurile sînt cu adevărat împlinite în omul umil. Și de aceea vă spun că omului cu adevărat umil nimic nu-i poate dăuna, nimic nu-l poate rătăci, deoarece nu există nici un lucru care să nu fugă dinaintea celui ce-l nimicește. Înaintea unui astfel de om toate lucrurile create o iau la fugă pentru că ele nu sînt nimic în ele însele. De aceea omul umil fuge de tot ceea ce l-ar putea rătăci de Dumnezeu. Iată de ce fug și eu dinaintea cărbunelui încins care vrea să mă nimicească vrînd să-mi ia ființa.

5. Mai spune: „Un om a ieșit". Aristotel a scris o carte unde a vrut să vorbească despre toate lucrurile. Iată ce spune el despre acest om: *homo* îl desemnează pe omul care a primit o formă care îi dă ființa și viața, lui și tuturor creaturilor raționale sau iraționale – iraționale fiind creaturile trupești, cele raționale fiind îngerii[1]. Aristotel spune: așa cum toate făpturile sînt cuprinse de îngeri în chip intelectual prin imagini și forme, așa cum îngerii cuprind prin intelect fiecare lucru cu deosebirile sale, tot astfel omul cuprinde în chip intelectual imaginea și forma fiecărui lucru în deosebirea sa (lucru pentru care îngerul este nespus de încîntat, fiind o minune pentru oricine n-a savurat și n-a fost niciodată încercat de acestea). Iată ce face pentru Aristotel un om dintr-un om: faptul că el cunoaște toate formele și toate imaginile. În aceasta un om este om. Este explicația cea mai înaltă pe care Aristotel a putut-o da despre om.

1. Fără o referință precisă, Eckhart s-ar putea referi la capitolul 1 din *De anima* II.

6. Să vă explic la rîndul meu ce este omul. *Homo* înseamnă omul căruia îi este atribuită o substanță care îi dă ființa, viața și ființa intelectuală. Omul intelectual este cel care se cuprinde pe sine însuși în mod intelectual, fiind detașat (*abegeschaiden ist*) în sine însuși de orice materie și de orice formă. Cu cît este mai detașat de toate lucrurile și întors înspre sine însuși, cu atît mai mult el cunoaște în mod limpede și intelectual toate lucrurile în sine însuși fără nevoia de a ieși: cu atît mai mult este un om.

7. Însă mă întreb: cum se poate ca detașarea de o cunoaștere, [care trebuie să fie] fără forme și fără imagine, să-l facă să înțeleagă în sine însuși toate lucrurile fără vreo ieșire sau fără vreo schimbare? Vă răspund: acestea provin din simplitatea cunoașterii. Deoarece cu cît omul este mai curat și mai simplu el în el însuși, cu atît mai mult înțelege în sine însuși, prin modul simplificării, orice multiplicitate și rămîne neschimbat în sine. Boethius afirmă că „Dumnezeu este Binele imobil, întemeiat în sine însuși, netulburat și neclintit, punînd în mișcare toate lucrurile"[1]. Cunoașterea simplă este atît de limpede în ea însăși, încît această cunoaștere cuprinde fără mijlocire ființa lui Dumnezeu, limpede și neacoperită. În această revărsare ea primește natura dumnezeiască așa cum o face îngerul, motiv pentru care de altfel îngerii au o bucurie atît de mare. Pentru a putea vedea un înger, omul ar fi în stare să rămînă o mie de ani în iad. Această cunoaștere este atît de pură și de limpede în sine însăși, încît tot ceea ce omul ar vedea într-însa ar fi un înger.

8. Ascultați cu o atenție sporită pentru a înțelege cele spuse de Aristotel în cartea *Metafizicii* despre spiritul detașat. Cel mai mare printre maeștrii care au vorbit vreodată despre știința naturală se pronunță despre spiritele detașate, spunînd că ele nu sînt forme ale nici unui lucru, întrucît își iau ființa fără mijlocire din revărsarea dumnezeirii. Tot astfel se întorc revărsîndu-se înspre interior, primind revărsarea dumnezeiască deasupra îngerilor, contemplînd ființa neacoperită a lui Dumnezeu neîngrădit. Această ființă neacoperită și pură este numită de Aristotel un „ceva" (*ein was*). Este lucrul cel mai însemnat pe

1. Boethius, *Mîngîierile filozofiei*, III, poemul 9.

care Aristotel l-a spus vreodată în științele naturale și doar în Duhul Sfînt poate spune un maestru ceva mai înalt. Vă spun însă că acest om nobil nu se îndestulează în ființa pe care îngerii o cuprind fără formă și de care ei depind fără mijlocire: nu-l satisface decît Unul unic (*ainigen ain*).

9. Am mai vorbit, de asemenea, despre întîiul principiu și despre scopul final. Tatăl este principiul dumnezeirii deoarece El se cuprinde pe sine însuși în sine însuși. Din El purcede Cuvîntul veșnic care rămîne lăuntric, iar Duhul Sfînt izvorăște din amîndoi rămînînd lăuntric. Tatăl nu generează Duhul, fiind scopul dumnezeirii și al tuturor creaturilor; el rămîne lăuntric acolo unde este liniștea netulburată și odihna celor ce au primit vreodată ființa.

Începutul este cu totul [orientat] în vederea scopului deoarece cele ce au dobîndit vreodată ființa intelectuală își găsesc liniștea în scopul final. Scopul final al ființei este întunecimea sau necunoașterea ascunsei dumnezeiri, care strălucește în lumina necuprinsă de întuneric[1]. De aceea spune Moise: „Cel ce m-a trimis la voi, cel ce este fără nume, cel ce este negația oricărui nume și care nu a avut nicicînd vreun nume"[2]. De aceea prorocul spune: „Cu adevărat ești un Dumnezeu ascuns"[3] în străfundul sufletului, acolo unde străfundul sufletului și al lui Dumnezeu sînt un singur lucru. Cu cît te căutăm mai mult, cu atît te găsim mai puțin. Caută-l astfel încît să nu-L găsești niciodată. Dacă nu-L cauți îl găsești.

9. Pentru ca astfel să-L căutăm încît să rămînem veșnic în El, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. *Cf.* Ioan 1, 5.
2. *Cf.* Ex 3, 14.
3. Is 45, 15: Vulgata: „*Vere tu es Deus absconditus*".

Predica 16 a[1]

1. Un maestru spune: dacă toate mijlocirile ar fi luate dintre mine și acest zid, dacă aș fi [zugrăvit] pe zid, eu însumi n-aș fi în zid. Nu la fel stau lucrurile în privința celor spirituale: întotdeauna unul este în celălalt. Cel ce primește este cel ce este primit, deoarece nu se primește decît pe sine. Este subtil. Celui ce înțelege acest lucru i-am predicat îndeajuns. Totuși, încă ceva despre imaginea din suflet.

2. Sînt mulți maeștri care vor să spună că această imagine este născută din voință și din cunoaștere, însă nu este așa. Eu spun mai degrabă că această imagine este o expresie de sine însăși, fără voință și fără cunoaștere. Vă propun o comparație. Considerați oglinda așezată înaintea mea: vrînd-nevrînd, eu sînt reprezentat în oglindă fără concursul voinței și al cunoașterii de mine însumi. Această imagine nu provine nici din oglindă, nici din ea însăși. Ea provine în întregime din cel ce-i dă ființa și natura. Cînd oglinda este luată din fața mea, eu nu mai sînt reprezentat în oglindă, deoarece sînt imaginea însăși.

3. Încă o asemănare: cînd creanga se înfiripă din arbore, ea îi poartă numele și ființa. Ceea ce iese rămîne înăuntru și ceea ce rămîne înăuntru este ceea ce iese în afară. Astfel, ramura este propria ei expresie[2].

1. Textul acestei scurte predici provine dintr-un manuscris de la British Museum Egerton. El a fost autentificat prin comparație cu unul dintre articolele acuzării din proces.
2. Identitatea între ce iese și ce rămîne înăuntru este o continuare a identității profunde între cel ce primește și cel ce este primit. În lucrurile spirituale „florile sînt fructe", după cum spune în comentariul citat mai sus. Ceea ce este surprinzător în acest fragment este

4. Tot astfel vă vorbesc despre imaginea din suflet. Ceea ce iese este ceea ce rămîne lăuntric și ceea ce rămîne lăuntric este ceea ce iese în afară. Această imagine este Fiul Tatălui, sînt eu însumi și este [înțelepciunea Tatălui]. Dumnezeu să fie lăudat pentru toate acestea acum și în veac. Amin. Cine nu înțelege să nu-și facă griji.[3]

că cel ce primește nu se poate primi decît pe sine. Astfel, tot ceea ce nu este în sine n-ar putea nicicînd să fie astfel. Ființa sinelui nu va fi nicidecum și nicicînd amestecată cu vreun alt lucru.

1. Probabil este vorba despre un adaos posterior și face parte din genul frazelor adăugate de cel care utilizează sau recopiază textul.

Predica 16 b

Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso

1. Expresia rostită în limba latină și pe care o citim în epistola de azi poate fi spusă despre sfîntul Augustin și despre toate sufletele bune și sfinte[1]. Acestea se aseamănă cu un vas de aur trainic, durabil și împodobit cu noblețea pietrelor prețioase. Din pricina nobleței lor, nu-i putem cuprinde pe sfinți într-o singură comparație. De aceea îi comparăm cu pomii, cu soarele, cu luna. Sfîntul Augustin se aseamănă unui vas de aur trainic și durabil, împodobit cu noblețea pietrelor prețioase. Iar acestea le putem spune despre fiecare suflet bun și sfînt care s-a lepădat de toate lucrurile, asumîndu-le în veșnicia lor. Cine renunță la lucrurile considerate în accidentalitatea lor, le așează acolo unde ele sînt o ființă pură și sînt veșnice.

2. Orice vas are două însușiri: el primește și conține. Desigur, există o diferență între vasul trupesc și vasul sufletesc. De exemplu, vinul este în butoi și nu butoiul în vin. În plus, vinul nu este în butoi ca într-o doagă. Căci dacă vinul ar fi în butoi așa cum este în doagă, omul nu l-ar putea bea. Altfel se petrec lucrurile în cazul vasului spiritual. Tot ce este primit se află în vas și vasul în el, și este vasul însuși. Tot ce primește vasul spiritual aparține naturii sale. Natura lui Dumnezeu este aceea de a se dărui fiecărui suflet bun, iar natura sufletului este aceea de a-l primi pe Dumnezeu: iată cea mai nobilă

1. Sir 50, 6-11: „Ca vasul cel de aur, bătut și împodobit cu tot felul de piatră scumpă" etc. Textul din Ben Sirah este citit de către dominicani de ziua sfîntului Augustin. De altfel, în dezvoltarea conceptului de imagine Eckhart pornește chiar de la teoria augustiniană a imaginii (*cf. De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 74, PL 40, 85uu).

înfăptuire a sufletului despre care putem vorbi. În acest mod, sufletul poartă în el imaginea dumnezeiască și-i este asemănător lui Dumnezeu. Imaginea nu poate fi fără asemănare, însă asemănarea poate fi de bună seamă fără nici o imagine. Să considerăm două ouă: ele sînt la fel de albe, dar [asta nu înseamnă că] unul este [neapărat] imaginea celuilalt. Căci cine trebuie să fie imaginea altuia, trebuie să provină din aceeași natură, să fie născut din el și asemănător lui.

3. Orice imagine are două însușiri. Cea dintîi: imaginea își ia ființa fără mijlocire și dincolo de voință, din acela a cărui imagine este, deoarece ea purcede în mod natural și provine din natură așa cum ramura provine din pom. Cînd chipul se află în fața unei oglinzi, vrînd-nevrînd, el trebuie să se reprezinte în oglindă. Însă natura nu se răsfrînge în imaginea din oglindă: doar gura, nasul, ochii și toate înfățișările chipului se reprezintă în ea. Dumnezeu a păstrat pentru sine faptul că acolo unde se răsfrînge (*erbildet*) o face cu întreaga lui natură, cu tot ceea ce este și cu tot ceea ce poate înfăptui, reprezentîndu-se în întregime dincolo de voință. Imaginea călăuzește voința, iar voința o urmează. Imaginea își are întîia izvorîre din natură și atrage la sine tot ceea ce natura și ființa pot înfăptui. Natura se răspîndește în întregime în imagine, continuînd însă să rămînă în ea însăși.

Maeștrii nu situează imaginea în Duhul Sfînt, ci mai degrabă în Persoana a doua, căci Fiul își are prima izvorîre din natură. De aceea, El este numit în sens propriu „imaginea" Tatălui, ceea ce nu putem spune despre Duhul Sfînt: el este în mod precis o înflorire din Tatăl și din Fiul, avînd cu amîndoi o singură natură. Totuși, voința nu este o mijlocire între imagine și natură. Într-adevăr, nici cunoașterea, nici știința și nici înțelepciunea nu pot fi în acest caz niște mijlociri, deoarece imaginea dumnezeiască izvorăște nemijlocit din rodnicia naturii. Dacă există vreo mijlocire a înțelepciunii, atunci ea este imaginea însăși. De aceea, în dumnezeire, Fiul este numit Înțelepciunea Tatălui.

4. Trebuie să știți că imaginea simplă dumnezeiască, întipărită în adîncul naturii [sufletului], se primește pe sine nemijlocit, iar cele mai lăuntrice și mai nobile ale naturii [dumnezeiești]

se reprezintă în modul cel mai propriu în imaginea sufletului. Aici nu poate interveni nici mijlocirea voinței, nici a înțelepciunii, așa cum am spus mai devreme. Dacă înțelepciunea este mijlocire, ea este imaginea însăși[1]. Aici Dumnezeu este fără mijlocire în imagine, iar imaginea este nemijlocit în Dumnezeu. Cu toate acestea, Dumnezeu este mult mai nobil în imagine decît este imaginea în Dumnezeu. Aici imaginea nu-l ia pe Dumnezeu ca fiind Creator, ci ca ființă intelectuală, și cele mai nobile ale naturii [dumnezeiești] se reprezintă în modul cel mai propriu în imagine[2]. Aceasta din urmă este imaginea naturală a lui Dumnezeu pe care a întipărit-o în toate sufletele în mod natural. Însă nu-i pot atribui mai multe acestei imagini; dacă aș face-o, ea ar trebui să fie Dumnezeu, dar nu este, pentru că în acest caz Dumnezeu n-ar fi Dumnezeu[3].

5. A doua însușire a imaginii trebuie remarcată în faptul asemănării. Luați aminte cu precădere la două lucruri. Cel dintîi: imaginea nu este nimic prin ea însăși; și [al doilea]: nu este pentru sine însăși. Așa cum imaginea receptată în ochi nu provine din ochi și nu-și are ființa în ochi, ea depinde și este legată de cel a cărui imagine este. Iată de ce imaginea nu provine din sine însăși, nu este pentru sine, ci provine în mod propriu din cel a cărui imagine este și tot lui îi aparține. Imaginea își ia ființa din el și nu din sine însăși.

6. Acum ascultați-mă cu atenție. Trebuie să înțelegeți sensul cel mai propriu al imaginii în patru moduri sau chiar în mai multe. (1) Imaginea nu este prin ea însăși, nici pentru ea însăși. (2) Ea provine numai din acela a cărui imagine este și-i

1. Rolul înțelepciunii poate fi acela de intermediar, însă acest lucru nu implică o distincție între imagine și model.
2. Drumul sufletesc autentic „fără un de ce" nu este orientat înspre Dumnezeu-*cauză finală*, ci numai întrucît El este *cauza esențială* (sau mai precis *exemplară*) a creaturii. Probabil aceasta este diferența care dă sensul frazei precedente: imaginea în Dumnezeu este imaginea care și-a atins scopul (în *cauza finală*). Dumnezeu în imagine ar semnifica în această interpretare participarea *esențială* a imaginii în Dumnezeu. Această distincție, deși subtilă, este păstrată de Eckhart în toate textele, sub diferite forme.
3. Dumnezeu rămîne cauza esențială a creaturii, iar imaginea nu poate pretinde la această caracteristică dumnezeiască.

aparține cu tot ceea ce este. (3) Imaginea nu este și nu are nimic din cele străine obiectului său. (4) Ea își ia ființa fără mijlocire din acela a cărui imagine este: are o aceeași ființă cu el, fiind ființa însăși. Nu am vorbit aici despre lucruri pe care le expunem doar în școli; acestea pot fi rostite de la amvon, ca o învățătură[1].

7. Mă întrebați adesea cum trebuie să trăiți. Luați aminte cu atenție: trebuie să trăiești așa cum au fost prezentate mai înainte imaginile. Trebuie să fii al Lui, trebuie să fii pentru El; nu trebuie să provii din tine, nici să fii pentru tine, nici al nimănui. Cînd am sosit ieri în acest convent, am văzut niște salvii și alte flori deasupra unui mormînt. Mi-am spus că aici zace prietenul drag al cuiva și de aceea această bucată de pămînt îi este și mai dragă. Cine are un astfel de prieten drag, iubește tot ceea ce este al lui și nu iubește cele ce-i sînt împotrivă. Iată de ce putem să facem o comparație cu cîinele, un animal lipsit de judecată. Acesta îi este atît de credincios stăpînului încît urăște tot ceea ce-i este potrivnic. În schimb, îi iubește pe prietenii stăpînului său, indiferent dacă aceștia sînt bogați sau săraci. Într-adevăr: dacă ar fi un nevoiaș la casa unui stăpîn, acesta i-ar fi mai drag decît regele sau împăratul care i-ar fi potrivnici. Vă spun cu adevărat: dacă ar fi posibil ca un cîine să fie credincios numai pe jumătate stăpînului său, atunci el, pe jumătate, s-ar urî pe sine însuși.

8. Unii se plîng că nu au parte nici de viața lăuntrică, nici de ardoare, nici de suavitate, nici de vreo consolare particulară

1. În definiția imaginii în general, Eckhart reia toate caracteristicile imaginii pe care Augustin le rezerva relației Fiului cu Tatăl. Astfel, imaginea nu are nici mai mult, nici mai puțin decît ceea ce are modelul său. Această definiție situată sub inspirația lui Dietrich de Freiberg constituie o revoluție în cadrul tradiției medievale, pentru care imaginea este prin definiție în primul rînd o lipsă în fața originalului (tematica platonică reluată de-a lungul Evului Mediu). În același timp, Eckhart nu ezită să-și instruiască ascultătorii în privința acestui punct filozofic, îndemnîndu-i pe calea uniunii cu Dumnezeu. Predica de la amvon devine o școală a educației integrale a omului. În astfel de cazuri „deprofesionalizarea filozofiei" este o realitate concretă dusă înainte de cei ce sînt gata să-și împărtășească înțelepciunea dincolo de băncile universitare (unde riscau să fie condamnați).

de la Dumnezeu. Acești oameni sînt cu adevărat nedrepți, însă îi suportăm așa cum sînt, deși există ceva mai bun decît ei. Într-adevăr vă spun: ori de cîte ori se reprezintă (*erbildet*) în tine un lucru care nu este Cuvîntul veșnic sau percepi vreun lucru în afara acestui Cuvînt, acesta nu poate fi niciînd atît de bun încît să nu fie cîtuși de puțin nedrept. De aceea, este drept doar acel om care a renunțat la toate lucrurile create și, în aceeași perspectivă, fără nici o percepție exterioară a celor din jur, este îndreptat înspre Cuvîntul veșnic, formîndu-se și reformîndu-se întru dreptate[1]. Un astfel de om primește acolo unde Fiul însuși primește și este Fiul însuși. Scriptura spune: „Nimeni nu-l cunoaște pe Dumnezeu, decît numai Fiul"[2] și, de aceea, dacă vreți să-l cunoașteți pe Dumnezeu, nu trebuie doar să vă asemănați Fiului, ci să fiți Fiul însuși.

9. Numai că unii vor să-l vadă pe Dumnezeu cu ochii lor așa cum văd o vacă, și să-l iubească așa cum o iubesc. Vaca este iubită pentru lapte, pentru brînză și pentru folosul propriu. La fel sînt cei ce-l iubesc pe Dumnezeu în vederea bogăției exterioare sau pentru consolarea lăuntrică. Ei nu-l iubesc pe Dumnezeu într-un mod drept, ci își iubesc folosul propriu. Da! Într-adevăr: tot ce urmărești prin intenția ta nu este Dumnezeu însuși și niciînd nu poate fi atît de bun, încît să nu constituie o piedică în fața celui mai înalt adevăr[3].

10. Și așa cum spuneam mai devreme, sfîntul Augustin se aseamănă unui vas de aur: închis în partea de jos și deschis în partea de sus. Tot așa să fii și tu. Dacă vrei să fii așezat cu

1. Limbajul eckhartian al imaginii (*bilde*) se prelungește și aici prin verbele *gebilden* (a se forma) și *widerbilden* (a se reforma). Întregul text sublinează simplicitatea și exclusivitatea ontologică a imaginii care nu acceptă să fie suportul altui model fără a se degrada. Eckhart poartă înspre limite conceptul arhicomentat în Evul Mediu al omului definit ca *imago dei*.
2. Mt 11, 27: „Nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni decît numai Fiul" (BOR).
3. Ca în toate predicile, rigoarea argumentului devine rigoarea vieții sufletești. Nimic din ceea ce aparține științei nu este sufletului inutil și nici una dintre exigențele rațiunii nu trebuie șterse atunci cînd este vorba de cunoașterea lui Dumnezeu în viața concretă a fiecăruia. Departe de a educa niște elite, Eckhart încearcă prin orice efort înălțarea celor ce-l ascultă, singurul sens al predicilor sale.

sfîntul Augustin în sfințenia sfinților, inima ta trebuie să fie zăvorîtă înaintea creatului, luîndu-l pe Dumnezeu așa cum este în El însuși. Iată de ce bărbații se aseamănă puterilor superioare și sînt cu capul descoperit, în timp ce femeile se aseamănă puterilor inferioare, fiind mereu cu capul acoperit[1]. Puterile sublime sînt deasupra timpului, deasupra locului, găsindu-și obîrșia (*ursprungent*) fără mijlocire în ființa sufletului. Ele se aseamănă bărbaților, care sînt mereu descoperiți. De aceea lucrarea lor este veșnică. Un maestru spune că toate puterile inferioare ale sufletului, în măsura în care au atins timpul sau locul, și-au pierdut puritatea feciorelnică și nu pot fi atît de descoperite și de rafinate, încît să poată parveni vreodată la puterile superioare. Însă și puterilor inferioare, prin întipărire, le va fi dată o imagine asemănătoare.

11. Trebuie să fii „trainic și durabil", adică egal în bucurie și în durere, în fericire și în nefericire. Trebuie să ai în „noblețea ta toate pietrele prețioase", adică în tine să sălășluiască toate virtuțile și din tine să se reverse în mod esențial. Trebuie să treci prin toate virtuțile și să mergi dincolo de ele, să le asumi numai în străfundul unde ele sînt una cu natura dumnezeiască. Și cu cît ești mai mult unit decît îngerul cu natura dumnezeiască, cu atît mai mult el va primi prin tine. Pentru ca și noi să devenim Unul, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. *Cf.* 1 Cor 11, 6-7.

Predica 17

Qui odit animam suam

1. Am rostit în limba latină cuvintele pe care Domnul nostru le spune în Evanghelia lui: „Cine-și urăște sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viața veșnică"[1].

2. Luați aminte la aceste cuvinte: ce trebuie să înțelegem cînd spune că „omul trebuie să-și urască sufletul"? Cine își iubește sufletul în viața lumii acesteia care este supusă morții, îl va pierde în viața veșnică. Dar acela care în viața pieritoare își urăște sufletul îl păstrează pentru viața veșnică.

3. Din ceea ce ne spune Domnul nostru despre suflet trebuie să deslușim două lucruri. Un maestru spune: cuvîntul „suflet" nu vizează adîncul sufletului și nu atinge natura acestuia[2]. De aceea un alt maestru spune că cel ce scrie despre lucrurile mișcătoare nu atinge nici natura, nici adîncul sufletului[3]. De aceea, cine vrea să numească sufletul după simplitatea, puritatea și neacoperirea (*blôzheit*) care este în sine însuși, nu-i va găsi vreun nume. De fapt, cînd îl numim „suflet" este ca și cum l-am numi pe cineva „dulgher": nu-l numim nici „om", nici „Henric", adică nu-l chemăm după ființa sa propriu-zisă. În aceste cazuri îl numim după lucrarea sa. Dar iată în fond ce vrea să spună Domnul nostru: cine își iubește sufletul în puritatea lui, în natura sa simplă, acela îl urăște și îl dușmănește îmbrăcat în haina-i trecătoare; îl urăște, este trist și dezamăgit

1. In 12, 25: „Cine își iubește viața o va pierde, și cine își urăște viața în lumea aceasta și-o va păstra pentru viața veșnică" (LRC).
2. Avicena, *De anima*, I, capitolul 1.
3. Este vorba tot de Avicena comentînd Aristotel (*De anima*, I, 403b, 10u).

deoarece această haină este mult prea departe de lumina pură care este sufletul în sine însuși.

4. Maeștrii noștri numesc sufletul „foc" din pricina puterii, a căldurii și a strălucirii care sînt în el. Alți maeștri afirmă că sufletul este o scînteie a luminii cerești. Un al treilea grup spune că este o lumină. Un al patrulea afirmă că este un spirit. Iar cei din urmă spun că sufletul este un număr[1]. De fapt, nimic în lume nu este atît de descoperit și de limpede ca numărul. De aceea ei vroiau să-l numească prin ceva care este descoperit și limpede. Îngerii au număr – putem spune, de fapt, „un înger, doi îngeri"; tot astfel, și lumina are număr. De aceea, îl numim prin ceea ce este mai descoperit și mai limpede, dar tot nu atingem încă adîncul sufletului. Dumnezeu este fără nume. El nu are nume și este de negrăit. Iar sufletul, în străfundul său, este și el de negrăit ca și Dumnezeu.

5. Dar, cum vă spuneam, există un al doilea motiv pentru care sufletul trebuie să [se] urască. Cuvîntul care numește sufletul, îl vizează încă în închisoarea trupului; de fapt, tot ceea ce sufletul poate gîndi despre sine este situat în încătușarea acestui trup[2]. Însă cînd sufletul mai așteaptă ceva de la lucrurile de jos ale lumii și chiar le atrage în el prin intermediul simțurilor, el devine imediat prea îngust. Căci cuvintele sînt neputincioase în a numi orice natură aflată deasupra sufletului.

6. Iar acum trei motive pentru care sufletul trebuie să se urască pe sine însuși. Cel dintîi: în măsura în care este al meu, deoarece cînd este al meu nu este al lui Dumnezeu[3]. Al

1. Tezele lui Democrit sînt citate de Aristotel în *De anima*, I, 403b, 31u.
2. În traducerea Predicii 17 din *Lectura Eckhardi*, Loris Sturlese propune următoarea traducere „îmbogățită", dar semnificativă: „Cuvîntul care numește sufletul, îl vizează încă în închisoarea trupului, ceea ce înseamnă că sufletul *nu poate fi obiectul gîndirii sale în întreaga sa ființă* cîtă vreme se află în închisoarea acestui trup" (sublinierea ne aparține).
3. A avea în propriu, a-și însuși, a avea o proprietate este împotriva imaginii „omului călător" atît de răspîndită în Evul Mediu. În același timp această luptă înverșunată împotriva propriului a fost începută de Augustin. Așa cum rezultă din acest fragment, Eckhart operează o răsturnare a acestei perspective atunci cînd Dumnezeu devine propriul omului.

doilea motiv: în măsura în care [sufletul] nu este cu totul întocmit, înrădăcinat și reformat (*widerbildet*) în Dumnezeu. Augustin spune: „Cine vrea ca Dumnezeu să fie propriul lui, trebuie să devină mai întîi el însuși propriu lui Dumnezeu și așa trebuie să fie în mod necesar"[1]. Al treilea motiv: atunci cînd sufletul se savurează pe sine însuși ca suflet și îl gustă pe Dumnezeu înrîurit în suflet nu este bine. Sufletul trebuie să-l savureze pe Dumnezeu în Sine însuși căci El îi este în întregime deasupra. Iată de fapt ce spunea Cristos [prin cuvintele]: „Cine își iubește sufletul îl va pierde".

7. Lucrurile care în această lume aparțin sufletului și înspre care acesta privește, cele care îl atrag și pe care le percepe, pe toate trebuie să le urască. Un maestru afirmă că sufletul, considerat în ceea ce are mai pur și mai înalt, este deasupra lumii. Doar iubirea îl atrage înspre lume. Uneori, această iubire poate fi naturală cînd este îndreptată înspre trup. Alteori, sufletul îndrăgește creaturile printr-o iubire binevoitoare. În acest sens un maestru spune: așa cum ochiul nu are nimic în comun cu muzica și nici urechea cu culoarea, tot astfel sufletul în natura sa nu are nimic în comun cu ceea ce este lumesc. De aceea maeștrii în științele naturale afirmă că trupul este mult mai mult în suflet decît sufletul în trup[2]. Așa cum vasul conține vinul și nu vinul conține vasul, tot astfel, sufletul conține trupul mai mult decît trupul sufletul. Natura sufletului este dezbrăcată de tot ceea ce el iubește în această lume. Un maestru spune: natura sufletului și desăvîrșirea sa naturală sînt ca el să devină o lume intelectuală unde Dumnezeu a format imaginea tuturor lucrurilor[3]. Cine afirmă că a ajuns la natura sa, acela trebuie să găsească reprezentate în sine toate lucrurile cu aceeași puritate cu care ele sînt în Dumnezeu. Nu

1. *„Eris tu possessio, et possidebis; possessio dei eris, et posessio tua erit deus: tu eris possessio eius, ut colaris ab eo; et ipse erit possessio tua, ut colas eum."* (*En. in Ps.* 145, n. 11, PL 37, 1891) Eckhart introduce temporalitatea în textul augustinian din care desprinde cerința exercițiului asupră-și pentru o bună realizare a devenirii sufletești.
2. Quint însuși afirmă că nu poate preciza cine sînt maeștrii vizați de Eckhart mai sus. În cazul „maeștrilor în științele naturale" este vorba despre Aristotel (*De anima*, I, 411b, 8).
3. Avicena, *Met.* IX, c. 7.

trebuie să le găsească așa cum ele sînt în natura lor, ci așa cum sînt în Dumnezeu. Nu există nici un spirit, nici un înger care să atingă adîncul sufletului sau natura lui. Însă în lumea intelectuală sufletul ajunge în principiul, în începutul de unde Dumnezeu izvorăște cu bunătate în toate creaturile. Acolo sufletul asumă toate lucrurile în Dumnezeu, nu în limpezimea lor naturală, ci în limpezimea simplă, așa cum sînt ele în Dumnezeu[1].

[O comparație se impune:] Dumnezeu a creat lumea ca în cărbune. În acest sens putem spune că imaginea care este în aur este mai trainică decît cea formată în cărbune. Tot astfel, lucrurile care sînt în suflet sînt mai pure și mai nobile decît în această lume. Materia din care Dumnezeu a creat toate lucrurile este și mai precară decît cărbunele față de aur. De fapt, cine vrea să facă o ulcea trebuie să ia niște argilă, aceasta fiind materia pe care o lucrează și căreia îi dă o formă. Aceasta este în ulcea mai nobilă decît materia. Zicîndu-vă acestea, vreau să spun că toate lucrurile sînt cu mult mai nobile în lumea intelectuală – care este sufletul – decît în lumea aceasta. Asemenea imaginii gravate și întipărite în aur, tot astfel se găsește în suflet imaginea simplă a tuturor lucrurilor. Un maestru spune: „Sufletul este înzestrat cu posibilitatea ca toate lucrurile să-și găsească întipărite imaginea în el"[2]. Un altul spune: „Sufletul nu a parvenit niciodată în natura sa descoperită fără a găsi în sine forma tuturor lucrurilor, în lumea de necuprins a intelectului". Nici un gînd nu se poate înălța pînă acolo. Grigore spune: „Cele pe care le spunem despre Dumnezeu le îngăimăm atunci cînd trebuie să le punem în cuvinte"[3].

8. O ultimă vorbă despre suflet: „Voi, fete ale Ierusalimului, nu mă priviți astfel pentru că sînt neagră. Soarele m-a înnegrit și fiii mamei mele au luptat împotrivă-mi"[4]. [Scriptura] vorbește în acest caz despre fiii lumii. Acestora, sufletul le

1. Dumnezeu fiind cauza esențială și exemplară a lucrurilor, cunoașterea umană este realizată în cunoașterea esențelor care sînt în Dumnezeu.
2. Aristotel, *De anima*, III, 430a, 14.
3. Grigore cel Mare, *Moralia in Iob*, XX, capitolul 32.
4. Cîntarea 1, 4-5: „Nu vă uitați că sînt negricioasă că doar soarele m-a ars. Fiii maicii mele s-au mîniat" (BOR).

spune: soarele, bucuria acestei lumi, el m-a iluminat și m-a atins, întunecîndu-mă și dîndu-mi o tentă brună. Culoarea brună nu este o culoare perfectă: este în același timp luminoasă și întunecoasă. Oricîtă lumină s-ar afla în sufletul care lucrează și gîndește prin puterile sale, aceasta este amestecată. De aceea spune: fiii mamei mele au luptat împotrivă-mi. Fiii, adică puterile inferioare ale sufletului, luptă împotriva lui și îl atacă. Tatăl ceresc este tatăl nostru, iar creștinătatea ne este mama. Oricît ar fi aceasta de frumoasă și de împodobită, oricît ar fi de folositoare în lucrările sale, este tot nedesăvîrșită. De aceea spune: „O, cea mai frumoasă dintre femei! Ieși afară și pleacă"[1]. Lumea aceasta trecătoare este asemenea unei femei, pentru că este firavă. Dar de ce spune oare „cea mai frumoasă între femei"? Îngerii sînt mai frumoși și mult mai presus de suflet. De aceea spune „cea mai frumoasă – adică în lumina sa naturală – ieși afară și pleacă!": ieși din lumea aceasta și părăsește toate înclinările sufletului. Și dacă cele sufletești mai sînt încă atinse de vreun lucru al acestei lumi, sufletul trebuie să-l urască.

9. Rugați-vă Domnului nostru preaiubit ca să ne putem urî sufletul îmbrăcat în această haină [trecătoare] pentru a-l păstra în viața veșnică. Așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. Cîntarea 1, 7: „Dacă nu știi unde, tu cea mai frumoasă între femei, ține atunci mereu urmele oilor..." (BOR). Eckhart a păstrat în predica sa numai verbele de mișcare.

Predica 18

Adolescens, tibi dico: surge

1. Domnul nostru „s-a dus într-o cetate numită Naim și cu El împreună mergeau ucenicii lui și multă mulțime. Iar cînd s-a apropiat de poarta cetății", cîțiva oameni ieșeau purtînd un tînăr mort, singurul fiu al unei văduve. Domnul nostru s-a apropiat și, atingînd targa unde zăcea mortul, a zis: „Tinere, îți zic scoală-te"[1]. Tînărul s-a ridicat și a început imediat să vorbească, asemănîndu-se astfel Cuvîntului veșnic care l-a înviat.

2. După cum spuneam: „S-a dus într-o cetate". Cetatea reprezintă sufletul bine orînduit, întărit și ocrotit împotriva tuturor lipsurilor. Un astfel de suflet a scos din sine orice multiplicitate și, acordîndu-se, este întărit în mîntuirea lui Isus, învăluit și îmbrățișat în lumina dumnezeiască. De aceea spune profetul: „Dumnezeu este un zid în jurul Sionului"[2]. Înțelepciunea veșnică spune: „În mod asemănător, mă voi odihni din nou în orașul binecuvîntat și sfințit"[3]. Nimic nu odihnește și nu unește atît de mult ca asemănarea. De aceea, orice asemănare este lăuntrică și strîns legată [de obiectul asemănării].

Sufletul este binecuvîntat numai în Dumnezeu și nu-și găsește odihna în nici o creatură. Iată de ce spune: „În mod asemănător, mă voi odihni din nou în orașul binecuvîntat și sfințit". Orice sfințenie vine de la Duhul Sfînt. Natura nu face

1. *Cf.* Lc 7, 11-15.
2. Is 26, 1: „Avem o cetate întărită. Domnul ne vine într-ajutor cu ziduri și întărituri" (BOR).
3. Sir 24, 10-11.

salturi. Ea își începe lucrarea pornind de la cele mai de jos și lucrează înspre cele mai înalte[1]. Maeștrii spun că aerul n-ar deveni niciînd foc, dacă n-ar fi mai întîi micșorat și încălzit. Duhul Sfînt răpește sufletul, îl luminează întru lumină și har, purtîndu-l înspre cele mai înalte. De aceea spune: „În mod asemănător, mă voi odihni din nou în orașul binecuvîntat și sfințit". În măsura în care sufletul se odihnește în Dumnezeu, Dumnezeu se odihnește în el. Dacă el se odihnește doar în parte în Dumnezeu, tot în parte Dumnezeu se va odihni în el. Dacă se odihnește cu totul în Dumnezeu, și Dumnezeu se va odihni cu totul în suflet. De aceea Înțelepciunea veșnică spune: „Trebuie să mă odihnesc, în mod asemănător".

3. Maeștrii spun că dintre toate culorile curcubeului, verdele și galbenul sînt atît de îngemănate și de apropiate una de cealaltă, încît nici o privire, oricît de iscusită ar fi, nu le poate distinge. La fel, natura lucrează asemănîndu-se primei izvorîri, căreia îngerii înșiși i se aseamănă. Nici măcar Moise nu a avut curajul să scrie despre acești îngeri din cauza slăbiciunii inimii oamenilor, de teamă că cei din urmă li se vor închina: iată cît de mult se aseamănă îngerii primei izvorîri. Un mare învățat spune că îngerul cel mai ales dintre spirite este atît de aproape de întîia izvorîre, atît de asemănător lui Dumnezeu și puterii sale, încît a creat lumea întreagă și toți îngerii care-i sînt inferiori[2]. De aici reiese o bună învățătură: Dumnezeu este atît de slăvit, de pur și de simplu, încît îi încredințează celei mai alese creaturi lucrarea pe care un rege ar încredința-o guvernatorului său în țara lui. El spune: „În mod asemănător, mă voi odihni din nou în orașul binecuvîntat și sfințit".

4. Am vorbit mai devreme despre poarta prin care Dumnezeu se revarsă, adică despre bunătate. Însă ființa se menține în sine însăși fără a curge în afară (*ensmilzet niht ûz*); mai mult, ea curge înăuntru (*smilzet în*). Tot astfel, unitatea care se menține una în sine însăși și față de toate lucrurile nu se comunică celor din afară. Dar bunătatea este cea care curge și se comunică tuturor creaturilor. Ființa este Tatăl, unitatea

1. Aristotel, *De partibus animalium*, IV, capitolul 5, Δ 681 a 12U.
2. Avicena, *Met.*, IX, 4.

este Fiul împreună cu Tatăl, iar bunătatea este Duhul Sfînt. Dar Duhul Sfînt răpește sufletul – adică „orașul sfințit" – în cele mai pure și mai alese, atrăgîndu-l astfel în originea lui, adică în Fiu. Fiul îl răpește mai departe în obîrșia (*ursprunc*) Sa, adică în Tatăl, în Adînc, în Principiul de unde Fiul își primește ființa și unde, în mod asemănător, Înțelepciunea veșnică „se odihnește din nou", „într-un oraș binecuvîntat și sfințit", în cele mai intime.

5. Acum însă spune: „Domnul nostru s-a dus într-o cetate numită Naim". Naim înseamnă „pui de porumbel" și semnifică simplitatea. În alergarea lui, sufletul nu trebuie să se mulțumească cu capacitatea posibilului, atunci cînd dorește să fie unul în Dumnezeu. [Naim] înseamnă, de asemenea, „șuvoi de apă", semnificînd astfel că omul trebuie să fie neclintit în fața păcatelor și a lipsurilor. „Ucenicii" sînt lumina dumnezeiască care trebuie să curgă ca un șuvoi în suflet. „Mulțimea" reprezintă virtuțile despre care am vorbit altă dată. Sufletul trebuie așadar să urce printr-o dorință arzătoare și, în privința virtuților celor mai însemnate, să depășească cu mult vrednicia îngerilor. Astfel ajungem la „poarta" care este iubire și uniune, „poarta" prin care era scos [din oraș] tînărul mort, fiul văduvei. Domnul nostru s-a apropiat și a atins targa pe care zăcea. Însă de felul cum s-a apropiat și l-a atins nu voi vorbi acum: mai bine să vorbim acum despre „tinere, scoală-te!".

6. Era fiul unei văduve. Bărbatul îi murise și de aceea i-a murit și fiul. Singura fiică a sufletului este voința și celelalte puteri; ele sînt una în cele mai lăuntrice ale intelectului. Intelectul este omul în suflet. Deci dacă tatăl este mort, atunci și fiul este mort. Domnul nostru i se adresează fiului mort: „Tinere, ție îți spun scoală-te!". Cuvîntul veșnic care viețuiește, în care trăiesc toate lucrurile și care le susține pe toate, a rostit viața în cel ce era mort: „Iar el s-a ridicat și a început să vorbească". Cînd acest Cuvînt vorbește în suflet iar sufletul răspunde în Cuvîntul Viu, atunci Fiul începe să prindă viață în suflet.

7. Maeștrii se întreabă care dintre cele trei puteri este mai însemnată: aceea a plantelor, a cuvintelor sau a pietrelor? Să

cugetăm puțin înainte de a decide. Plantele au o mare putere. Se povestește că șarpele se lupta cu o nevăstuică. Nevăstuica a fugit și s-a întors cu o plantă învelită în ceva și a aruncat-o asupra șarpelui; acesta a plesnit și a murit. De unde avea nevăstuica această înțelepciune? Din faptul că ea cunoștea puterea plantei. În această [povestire] se află multă înțelepciune. Cuvintele conțin la rîndul lor o mare putere; am putea face minuni prin cuvinte. Toate cuvintele își trag puterea din întîiul Cuvînt. Și pietrele au o mare putere care provine din asemănarea pe care stelele și puterile cerești o săvîrșesc într-însele. Deoarece cel ce se aseamănă lucrează în cel ce i se aseamănă, tot astfel sufletul trebuie să se înalțe în lumina lui naturală mai presus de toate, înspre cele mai pure, pentru a intra în lumina îngerească. Prin această lumină sufletul ajunge în lumina dumnezeiască ținîndu-se între cele trei lumini care se încrucișează, în înalt, unde se întîlnesc luminile. Numai aici Cuvîntul veșnic rostește viața în suflet. Numai aici, sufletul prinde viață și răspunde în Cuvînt.

8. Pentru ca și noi să devenim un răspuns adresat Cuvîntului veșnic, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

Predica 19

Sta in porta domus domini et loquere verbum

1. Domnul nostru spune: „Stai în ușa templului Domnului, pronunță și rostește Cuvîntul”[1]. Cînd Tatăl ceresc rostește un cuvînt, îl rostește veșnic. În acest Cuvînt se consumă toată puterea lui. În Cuvînt, își rostește întreaga natură dumnezeiască și toate făpturile. Cuvîntul rămîne ascuns în suflet, astfel încît omul nu-l cunoaște și nu-l ascultă decît dacă îi permitem să fie deslușit în adîncime. Altfel, El nu poate fi ascultat. Mai mult: toate glasurile, toate zgomotele, trebuie să dispară, iar acolo, în adînc, trebuie să se aștearnă o liniște limpede, o mare tăcere. Dar nu voi zăbovi mai mult asupra acestui sens.

2. Și acum: „Stai în ușă”. Cel ce stă în picioare are toate membrele bine orînduite. [Profetul] vrea să spună că partea cea mai înaltă a sufletului trebuie să fie mereu înălțată. Tot ce este orînduit trebuie să fie așezat dedesubtul celui ce îi este superior. Nici o creatură nu este pe placul lui Dumnezeu dacă lumina naturală din care sufletul își ia ființa nu strălucește peste ea și dacă lumina îngerească nu strălucește deasupra luminii sufletului, pregătindu-l și predispunîndu-l pentru ca lumina dumnezeiască să poată lucra în el. Dumnezeu nu lucrează în cele trupești, ci în cele veșnice. De aceea sufletul

1. Ier 7, 2: „Ascultați cuvîntul Domnului, toți cei care intrați pe această poartă ca să vă închinați Domnului!” (LRC). Traducînd, Eckhart dă la începutul predicii două sinonime ale lui *loquere* („a vorbi”): *ûzsprechen* („a pronunța”, „a exprima”) și *vürbringen* („a prezenta”, „a exprima”, „a rosti”).

trebuie să fie recules, înălțat și să fie un singur spirit. Acolo lucrează Dumnezeu, acolo îi sînt pe plac toate lucrările omului. Nici o lucrare nu i-ar place vreodată Domnului fără să fie săvîrșită acolo.

3. Deci, „stai în ușa templului Domnului”. Casa lui Dumnezeu este unitatea ființei sale. Cine este unul, dăinuie [ca] unul în mod desăvîrșit. Iată de ce unitatea se ține aproape de Dumnezeu, îl unifică și nu-i adaugă nimic. Acolo Dumnezeu sălășluiește în cele mai intime, în acel *esse* al său, cu totul în sine însuși și niciodată în afară[1]. În curgerea sa, curge în afară. Curgerea constituie bunătatea lui, așa cum am spus despre cunoaștere și iubire[2]. Cunoașterea separă, căci este mai bună decît iubirea. Dar pentru că „doi” este mai bine decît „unu”, cunoaștere atrage iubirea în ea. Iubirea înnebunește după bunătate, se alipește de ea, și astfel, prin iubire, sînt legat de poartă; dacă n-ar fi cunoașterea, iubirea ar fi oarbă. Chiar și piatra are o iubire: iubirea ei caută pămîntul. Dacă rămîn alipit de bunătate în întîia ei revărsare, luîndu-l pe Dumnezeu în măsura în care este bun, eu iau poarta, însă nu-l iau pe Dumnezeu. Cunoașterea este mai bună decît iubirea, deoarece o călăuzește. Iubirea însă are nevoie de dorință, de intenție. Cunoașterea, în schimb, nu adaugă nici un gînd. Ea separă mai departe, se desprinde, aleargă înainte atingîndu-l pe Dumnezeu descoperit și-l cuprinde doar pe El în ființa lui.

4. „Doamne, casei tale i se cuvine sfințenia” ca să te putem lăuda în ea și să ne fie o casă de rugăciune „întru lungime de zile”[3]. Nu mă refer la zilele de aici. Cînd spun „lungime fără

1. Exprimînd verbul „a fi” în latină (*esse*), Eckhart se află probabil în fața unor ascultători din lumea clericală sau monastică a timpului său.
2. Revărsarea bunătății, „scurgerea” ei (conotată de exterioritate) din dumnezeire este prezentată în raport cu „fierberea” (mereu internă) lăuntrică a Treimii: „Dumnezeu, sub aspectul Binelui, este principiul revărsării exterioare, în timp ce sub aspectul caracterului său propriu este principiul fierberii în sine însuși ce se raportează în mod cauzal și exemplar la revărsarea în exterior. Iată de ce emanarea Persoanelor în Dumnezeu este prioritară, cauza și modelul creației” (Predica latină XXV, nr. 258).
3. Ps 93, 5.

lungime", aceasta este lungimea; cînd spun „lățime fără lățime", aceasta este lățimea. Cînd spun „tot timpul" mă refer la ceva dincolo de timp: cu totul deasupra celor de jos, căci după cum am spus, în cele de sus nu se găsește nici „aici", nici „acum".

5. O femeie l-a întrebat pe Domnul nostru unde trebuie să ne rugăm. Atunci Domnul nostru i-a răspuns: „Vine ceasul și acum este, cînd adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr [...] Duh este Dumnezeu" și de aceea trebuie să-l rugăm în duh și adevăr[1]. Noi nu sîntem ceea ce este adevărul însuși: noi sîntem adevărați, dar în noi se află și neadevăr. Nu așa stau lucrurile în Dumnezeu. În întîia-i izvorîre, unde adevărul izvorăște și irumpe, sufletul trebuie să se țină în poarta casei Domnului, să pronunțe și să rostească Cuvîntul. Tot ce este în suflet trebuie să cuvînte și să laude, dar nimeni nu trebuie să audă această voce. După cum spuneam despre îngerii care-l înconjoară și-l îmbrățișează pe Dumnezeu în corul înțelepciunii, în tăcere și în liniște, Domnul vorbește în suflet și se rostește în întregime în el. Acolo Tatăl îl naște pe Fiu și are atîta încîntare în Cuvînt, atîta bucurie, încît nu se oprește niciodată din rostirea acestui Cuvînt care este dincolo de timp. Aceste cuvinte sînt în perspectiva spuselor noastre: „Casei tale i se cuvine sfințenia" și lauda. Nimic altceva să nu fie înăuntru decît ceea ce te laudă.

6. Învățații se întreabă: cine-l laudă pe Dumnezeu? Asemănarea. În acest fel, tot ceea ce în suflet i se aseamănă lui Dumnezeu îl laudă; însă ceea ce se deosebește nu îl laudă. Imaginea în care pictorul și-a întipărit întreaga-i artă își laudă maestrul: a făcut-o asemănătoare sieși și celor din inima lui. Asemănarea imaginii își laudă fără cuvinte maestrul. Ceea ce putem lăuda prin cuvinte, ceea ce gura noastră poate lăuda, reprezintă un lucru neînsemnat. Odată, Domnul nostru a spus: „Voi vă închinați, însă nu știți cui să vă închinați. Vin însă adevărații închinători și se vor închina Tatălui în duh și adevăr"[2]. Ce este rugăciunea? Dionisie spune că rugăciunea

1. In 4, 23-24.
2. In 4, 22-23.

este o înălțare intelectuală înspre Dumnezeu[1]. Un păgîn afirmă că „Dumnezeu acceptă să lucreze acolo unde se găsește spiritul, unitatea, veșnicia"[2]. Însă acolo unde carnea se împotrivește spiritului, unde risipirea se împotrivește unității și timpul se împotrivește veșniciei, Dumnezeu nu poate lucra, El nu poate pătrunde. Și mai mult: toată încîntarea, satisfacția, bucuria și bunăstarea pe care le putem avea trebuie să dispară. Cine vrea să-l laude pe Dumnezeu trebuie să fie sfînt, recules, un singur spirit, în nimic exterior, purtat în asemănare în veșnica veșnicie dincolo de toate lucrurile. Nu mă gîndesc numai la făpturile create, ci la tot ceea ce stă în puterea sufletului să depășească, dacă vrea. Cîtă vreme mai este ceva deasupra sufletului și un [intermediar] înaintea lui Dumnezeu, sufletul nu a ajuns încă în „lungime de zile" în adînc.

7. Sfîntul Augustin spune: „Cînd lumina sufletului strălucește peste creaturile care își trag ființa din ea, este dimineață. Cînd lumina îngerească strălucește peste lumina sufletului pe care o cuprinde, este mijlocul dimineții"[3]. David spune: „Cărarea omului se mărește și crește înspre amiază"[4]. Cărarea este frumoasă și prietenoasă, tainică și plăcută. Să continuăm: cînd lumina dumnezeiască strălucește peste lumina îngerească, cînd lumina sufletului și lumina îngerească sînt cuprinse în lumina dumnezeiască, este amiaza. Atunci ziua este în înaltul ei și este, în culmea ei, cea mai desăvîrșită deoarece soarele este cel mai sus, revărsîndu-și strălucirea peste stele, iar acestea peste lună, pentru ca toate să fie orînduite sub soare. Astfel, lumina dumnezeiască a cuprins în sine lumina îngerului și a sufletului, pentru ca toate să fie orînduite și îndreptate

1. De fapt, este expresia lui Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, c. 24 (PG 94, 1089).
2. *Liber de causis*, prop. 24 (nr. 178): „Iată de ce: printre lucruri, unele primesc cauza primă printr-o primire unificată (*receptione unita*), iar altele o primesc într-o primire multiplicată; unele printr-o primire veșnică, altele printr-o primire vremelnică (*receptione temporali*); unele printr-o primire spirituală, altele printr-o primire trupească." (în *La demeure de l'être*, *op.cit.*, p. 74).
3. *Cf.* Augustin, *De genesi ad litteram*, IV, c. 23, n. 40.
4. Prov 4, 18.

înspre înalt, lăudîndu-l pe deplin pe Dumnezeu. Nu mai este nimic care să nu-l laude pe Dumnezeu. Toate îi sînt asemănătoare și, cu cît i se aseamănă mai mult, cu atît sînt mai pline de Dumnezeu și-l laudă cu desăvîrșire.

8. Domnul nostru spune: „Trebuie să locuiesc cu voi, la voi în casă"[1]. Să-i cerem Domnului Dumnezeului nostru să locuiască cu noi, aici pe pămînt, pentru ca și noi să locuim cu El în veșnicie. Așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. Ier 7, 3.7.

Predica 20 a

Homo quidam fecit cenam magnam

1. Sfîntul Luca scrie în Evanghelie: „Într-o seară, un om oarecare a pregătit o cină sau un ospăț"[1]. Cine l-a pregătit? Un om. Ce vrea [sfîntul Luca] să spună prin „cină"? Un maestru ne învață că „cina" înseamnă o mare iubire, deoarece Dumnezeu nu permite nimănui să intre, decît intimilor săi. În al doilea rînd, el vrea să arate cît trebuie să fie de curați cei care se vor bucura de această cină. Niciodată nu se lasă seara fără ca o zi întreagă să nu se fi scurs. Dacă n-ar fi soarele, nu s-ar face niciodată zi. Cînd se înalță soarele, sîntem în lumina dimineții. Pe urmă aceasta strălucește din ce în ce mai mult, pînă cînd vine amiaza. La fel, lumina dumnezeiască se înalță în suflet, luminînd din ce în ce mai mult puterile sufletului, pînă la amiază. În nici un chip nu se face ziua spirituală în suflet dacă el n-a primit lumina dumnezeiască. În al treilea rînd, el arată că cine vrea să primească cu vrednicie cina, trebuie să vină de cu seară. Cînd apune lumina acestei lumi e seară. Însă David spune: „El urcă pe înserate și numele său este Domnul"[2]. Tot astfel, pe înserate, Iacob s-a întins pe jos și a adormit[3]. Aceasta înseamnă liniștea sufletească. În al patrulea rînd, vrea să spună, în acord cu sfîntul Grigore, că după cină nu mai este nici o masă. Cina oferită de Dumnezeu

1. Lc 14, 16: „Un om oarecare a făcut cină mare și a chemat pe mulți" (BOR). Din nou Eckhart dă două sinonime pentru *cena*: *âbentspise* („cină") și *âbentwirtschaft* („ospăț").
2. Ps 67, 5: „Gătiți calea celui ce străbate pustia, Domnul este numele lui" (BOR). Eckhart traduce din Vulgata: „*Iter facite ei qui ascendit super occasum Dominus nomen illi*".
3. Vezi Gn 28, 11.

este atît de gustoasă și îndestulătoare, încît nimeni din cei ce se ospătează n-ar mai putea pofti vreodată o altă masă[1]. Sfîntul Augustin spune: „Astfel este Dumnezeu: cine îl cuprinde nu-și poate găsi altundeva odihna"[2]. Tot el spune: „Doamne, dacă pleci de la noi, dă-ni-te nouă ca un alt «tu», ori nu ne vom afla tihna niciodată; nu dorim nimic altceva în afara ta"[3]. Un sfînt vorbește despre sufletul iubitor de Dumnezeu spunînd că-l constrînge pe Dumnezeu la tot ceea ce vrea și-l înnebunește cu totul, astfel încît El nu-i poate refuza nimic din tot ceea ce este. Dumnezeu pleacă într-un mod și se dăruiește în altul. Se îndepărtează ca Dumnezeu și om, și se dăruiește ca Dumnezeu și om, ca un alt sine însuși, într-o receptivitate ascunsă. În general, nu lăsăm de bunăvoie ca lucrurile sfinte descoperite să fie atinse și privite. De aceea [Domnul] s-a înveșmîntat cu haina pîinii întocmai așa cum hrana trupească se transformă în sufletul meu, astfel încît nu rămîne nici un ungher al naturii mele care să nu fie unit cu ea. Căci în natură există o putere care separă de cele rudimentare aruncîndu-le în afară și le înalță pe cele nobile așa încît nicăieri să nu rămînă un loc, nici cît vîrful unui ac, care să nu fie unit. Ceea ce am mîncat acum cincisprezece zile, este tot atît de unit cu sufletul meu, ca și cele primite în trup de la maica mea. La fel se petrec lucrurile cu cel care primește această hrană în mod curat: așa cum trupul și sîngele sînt una cu sufletul meu, și el va fi în mod veritabil unul cu ea.

2. A fost un om care nu avea nici un nume; acest om este Dumnezeu. Un maestru spune despre prima cauză că se află deasupra numelui[4]. Limbajul este neputincios înaintea debordării (*überswanke*) purității ființei Sale. Omul poate vorbi despre lucruri în trei moduri: în primul rînd, prin cele ce sînt deasupra lucrurilor. În al doilea rînd, cu ajutorul celor ce le

1. Grigore cel Mare, *Hom. in evang.* II, 36, 2 (PL 76, 1267).
2. *Cf.* Augustin, *Conf.*, I, 1.
3. *Cf.* Augustin, *Conf.*, XIII, 8.
4. *Liber de Causis*, prop. 6: „Cauza primă este deasupra discursului (*narratione*) și limbile se poticnesc în a vorbi (*a narratione*) despre ea, cel puțin vorbind despre ființa ei, deoarece ea se află deasupra oricărei cauze. Nu putem vorbi despre ea decît prin mijlocirea cauzelor secunde, care sînt iluminate prin lumina cauzei prime".

sînt egale. În al treilea rînd, prin însăși actul acestor lucruri[1]. Vă dau o comparație: cînd soarele extrage seva cea mai nobilă din rădăcină înspre ramuri, purtînd-o înspre înflorire, puterea celui dintîi este deasupra. Vă spun că tot astfel lumina dumnezeiască lucrează în suflet. În ceea ce sufletul exprimă despre Dumnezeu, sensul cel mai propriu al adevărului ființei sale nu este cuprins; nimeni nu poate spune în sens propriu ce este Dumnezeu. Uneori spunem că un lucru se aseamănă altuia. Deoarece toate creaturile îl cuprind doar întrucîtva pe Dumnezeu, ele nu-l pot manifesta. Un pictor care a pictat o imagine perfectă își arată prin aceasta arta lui. Totuși, nu o putem recunoaște în întregime din această pictură. Nici o creatură nu-l poate exprima pe Dumnezeu deoarece ea nu este receptivă la ceea ce El este. Dumnezeu și omul au pregătit o cină; omul este nenumit, căci nu are nume. Sfîntul Augustin spune: „Ceea ce spunem despre Dumnezeu nu este adevărat, este însă adevărat ceea ce nu spunem despre El"[2]. Ceea ce spunem că este Dumnezeu, El nu este; ceea ce nu spunem despre El, se află în El mai însușit decît ceea ce spunem că este. Cine a pregătit acest ospăț? Un om: un om care este Dumnezeu. Regele David spune: „O, Doamne, cît este de mare, cît de îmbelșugat și cît de plăcut ospățul pe care l-ai pregătit, nu celor ce se tem de tine, ci celor ce te iubesc"[3]. Gîndindu-se la această masă, sfîntul Augustin spune că este înfricoșat și nu o savurează. Atunci a auzit a voce din înălțime care-i spunea: „Eu sînt hrana celor adulți: crește, devino adult și mănîncă. Nu trebuie să-ți închipui că eu mă voi preschimba în tine; tu ești cel ce trebuie să te transformi în mine"[4]. Cînd Dumnezeu

1. *Liber de Causis*, prop. 8: „Orice inteligență (*intelligentia*) cunoaște ceea ce se află deasupra și dedesubtul ei: însă cunoaște ceea ce se află sub ea deoarece îi este cauză și cunoaște ceea ce-i este deasupra deoarece de acolo primește bunătățile".
2. „Desigur, nu este o parte neînsemnată a cunoașterii atunci cînd din adîncuri respirăm pe culmi și înainte de a cunoaște ceea ce este Dumnezeu, cunoaștem ceea ce nu este." (Augustin, *De trin.*, VIII, c. 2 nr. 3, PL 42, 948)
3. Ps 30, 19: „Cît este de mare mulțimea bunătății Tale, Doamne, pe care ai pregătit-o celor ce se tem de Tine, pe care ai făcut-o celor ce nădăjduiesc în Tine, înaintea Fiilor oamenilor!" (BOR).
4. Augustin, *Conf.*, VII, 10, 16.

lucrează în suflet, în căldura încinsă, sufletul este purificat și este îndepărtat tot ceea ce nu se aseamănă în el [cu Domnul]. Întru limpedele adevăr! Sufletul pătrunde mai mult în Dumnezeu decît mîncarea în noi. Sufletul se transformă în Dumnezeu. Există o putere în suflet care, fiind unită cu Dumnezeu, face să cadă cele rudimentare: este vorba despre mica scînteie a sufletului. Sufletul meu devine unul cu Dumnezeu, mai mult decît hrana devine una cu trupul meu.

3. Cine a pregătit acest ospăț? Un om. Știi cumva ce nume poartă? Omul fără nume. Acest om l-a trimis pe slujitorul său. Sfîntul Grigore spune: „Acest slujitor îi desemnează pe predicatori"[1]. Într-un alt sens, acest slujitor îi reprezintă pe îngeri. În ceea ce mă privește, eu mă gîndeam că slujitorul acesta este mica scînteie a sufletului creată de Dumnezeu, aflîndu-se într-o lumină întipărită de sus și care este o imagine a naturii dumnezeiești. Scînteia se luptă mereu cu ceea ce nu este dumnezeiesc, nefiind o putere a sufletului, așa cum ar vrea unii învățați. Ea este mereu, chiar și în iad, înclinată înspre Dumnezeu. Maeștrii spun: lumina, în natura ei, se află într-o încleștare continuă; se numește *sinderesis* și înseamnă unire sau întoarcere. Înfăptuiește două lucrări. Cea dintîi este o împotrivire în fața celor necurate. Cea de-a doua țintește mereu înspre Bine, acesta fiindu-i nemijlocit întipărit în suflet, chiar și în al acelora ce sînt în iad. Iată de ce este un mare ospăț al înserării.

4. Îi spune slujitorului: „Ieși și cheamă-i să vină pe cei ce sînt invitați: totul este pregătit". Tot ceea ce El este, sufletul primește. Cele pe care le dorește sufletul sînt deja pregătite. Cele date de Dumnezeu sînt într-o devenire continuă: devenirea sa este înnoită, proaspătă, în întregime în clipa sa veșnică. Un mare învățat ne spune: „Ceea ce văd este purificat și spiritualizat în ochiul meu; lumina care pătrunde în ochi n-ar lumina nicicînd sufletul meu fără puterea care se găsește deasupra ei"[2]. Sfîntul Augustin afirmă că scînteia se află în adevăr mai mult decît în tot ceea ce omul ar putea învăța vreodată. Fie o lumînare aprinsă: spunem că o lumînare o poate aprinde pe cealaltă. În mod necesar, astfel trebuie să se petreacă lucrurile:

1. Grigore cel Mare, *Homil. in Evangelia* XXXVI, 2, PL 76, 1267.
2. Aristotel, *De anima*, II, c. 12, 424a 26 și III, c. 2, 425b 26.

ceea ce arde este deasupra. Tot astfel, în cazul celui ce ia o torță stinsă nu demult, încă înroșită și fumegînd și o ridică înspre o altă flacără: lumina coboară pentru a o aprinde pe cealaltă. Spunem în general că un foc aprinde un alt foc. Nu sînt de acord. De bună seamă, un foc se aprinde pe sine însuși. Pentru ca ceva să aprindă focul, trebuie să fie deasupra lui, așa cum cerul este rece și nu arde: el aprinde focul prin atingerea îngerească. Tot astfel, sufletul se pregătește prin exercițiu pentru a fi învăluit de sus în jos. Acestea provin din lumina îngerească.

5. Îi spune slujitorului: ieși și cheamă-i pe cei invitați spunînd: „Veniți, că iată toate sînt gata". Însă unul spune: „Mi-am cumpărat niște case și nu pot veni"[1]. Aceștia sînt oamenii alipiți de griji; ei nu vor lua parte niciodată la această cină. Un altul răspunde: „Mi-am cumpărat cinci perechi de boi". Cele cinci perechi mă poartă cu gîndul la cele cinci simțuri, fiecare dintre ele avînd două [organe diferite], chiar și în cazul limbii. Iată de ce, cînd Domnul i-a zis femeii despre care am vorbit alaltăieri „cheamă-l pe bărbatul tău", ea i-a răspuns zicînd „n-am bărbat". El i-a zis: ai spus adevărul: „Cinci bărbați ai avut și cel pe care îl ai acum nu-ți este bărbat"[2]. Acestea înseamnă că acela ce trăiește după cele cinci simțuri, nu va mînca nicidecum la această masă. Al treilea spune: „M-am însurat și nu pot veni". Sufletul este într-adevăr bărbat cînd este întors înspre Dumnezeu. Cînd sufletul este aplecat înspre cele de jos, se numește „femeie". Însă cînd îl cunoaștem pe Dumnezeu în el însuși și-l căutăm în interiorul nostru, sîntem bărbați. În Legea Veche era interzis ca omul să se îmbrace cu haine femeiești și femeia cu haine bărbătești. Cînd femeia este bărbat, ea pătrunde nemijlocit în Dumnezeu. Însă cine caută cu privirea ceva din afară este femeie.

6. Așa vorbește Domnul: „Cu adevărat, nici unul dintre bărbații aceia care au fost chemați nu va gusta din cina mea"[3].

1. Lc 14, 17-19: „Țarină mi-am cumpărat și am nevoie să ies ca s-o văd" (BOR).
2. In 4, 16-18.
3. Lc 14, 21.23.24. Textul eckhartian este mai scurt: „Cu adevărat, nu vor mînca niciodată din cina mea".

Îi spune slujitorului: mergi pe străzile strîmte și largi, pe lîngă garduri și pe străzile lungi. Cu cît ceva este mai îngust, cu atît este mai larg. „Pe lîngă garduri": unele puteri sînt îngrădite într-un anumit loc: prin puterea care văd, nu aud și prin cea prin care aud, nu văd. La fel stau lucrurile în cazul celorlalte puteri. Cu toate acestea, deși sufletul se află în fiecare mădular, o anumită putere nu este legată de nimic.

7. Așadar, cine este slujitorul? El reprezintă îngerul și predicatorul. Însă mă gîndeam că slujitorul este scînteia. Îi spune deci slujitorului: „Întoarce-te înspre garduri și adu înăuntru patru feluri de oameni: orbii, șchiopii, bolnavii și pe cei suferinzi. Cu adevărat, nimeni, nicicînd nu va mînca la masa mea". Pentru ca și noi să putem îndepărta cele trei obstacole și să devenim astfel niște bărbați, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

Predica 20 b

Homo quidam fecit cenam magnam

1. „Un om a făcut o cină, un ospăț mare."[1] Cine dă un ospăț de dimineață, invită tot felul de oameni. La un ospăț de seară, invită însă oamenii mai însemnați, care-i sînt dragi sau prieteni intimi. Astăzi, în creștinătate, celebrăm ziua în care Domnul nostru a pregătit o cină pentru ucenicii săi – prietenii săi intimi – și în care le-a dăruit trupul sfînt ca hrană. Acesta este primul punct.

Un alt punct despre cină. Înainte de venirea serii, trebuie să fie o dimineață și o amiază. Lumina dumnezeiască se înalță în suflet producînd dimineața, iar sufletul urcă în lumină, în lărgimea și înălțimea amiezii. Tuturor le urmează seara. Despre seară putem vorbi într-un alt sens. Cînd apune lumina aceasta, se înserează. Cînd apune întreaga lume din suflet, se înserează, iar sufletul își găsește liniștea. Sfîntul Grigore vorbește și el despre cină: „Dacă mîncăm dimineața, ne așteaptă o altă masă. Cinei însă nu-i urmează nici o altă masă"[2]. Cînd sufletul se hrănește la ospățul de seară, iar scînteia inimii cuprinde lumina dumnezeiască, el nu mai are nevoie de o altă masă, nu caută nimic în afara cinei, ținîndu-se în întregime în lumina dumnezeiască. Sfîntul Augustin spune: „Doamne, dacă pleci de la noi, dă-ni-te într-un altul [ca] tine însuți căci nu

1. Lc 14, 16. Toate variantele predicilor eckhartiene pot fi văzute în lumina pastoralei concrete a predicatorului: renanul folosește aceleași citate, face variații asupra aceluiași model, îmbină aceleași idei și concepte. Din păcate, imprecizia transmiterii manuscriselor nu ne permite o cercetare mai amplă a metodei predicării eckhartiene din acest punct de vedere.
2. Grigore cel Mare, *Hom. in evang.* II, 36, 2 (PL 76, 1267).

aflăm desfătarea decît în tine și nu te dorim decît pe tine"[1]. Domnul nostru pleacă de la ucenicii lui ca Dumnezeu și om, dîndu-li-se înapoi ca Dumnezeu și om, însă într-un alt mod și sub o altă formă. Întocmai cum un lucru sfînt este închis într-un sipet de cleștar sau în altceva pentru a nu fi văzut sau atins, tot așa Domnul nostru ni s-a dat într-un alt sine însuși. Dumnezeu se dăruiește ca hrană, cu tot ceea ce este, în ospățul de seară prietenilor dragi. Sfîntului Augustin îi este teamă în fața acestei cine, însă o voce i-a șoptit în spirit: „Sînt hrana celor adulți; crește, devino mare, mănîncă-mă. Nu Eu mă voi preschimba în tine, ci tu vei fi cel transformat în mine"[2]. Din mîncarea și băutura pe care le-am asimilat acum cincisprezece zile, o putere a sufletului a preluat cele mai pure și cele mai fine introducîndu-le în trupul meu și unindu-le cu ceea ce este în mine. Nimic nu rămîne în afara acestei uniuni, chiar dac-ar fi cît vîrful unui ac. Și totul îmi este unit în mod atît de propriu încît sînt asemenea celor primite în trupul mamei mele care mi-a insuflat cea dintîi viața. Într-un mod nespus de însușit, puterea Duhului Sfînt ia cele mai limpezi, mai fine și mai înalte, adică scînteia sufletului, introducîndu-le pe toate în ardoarea iubirii. Tot astfel se petrec lucrurile într-un arbore: puterea soarelui preia din rădăcina arborelui cele mai limpezi și cele mai fine [seve] conducîndu-le pînă în ramuri: și așa avem floarea. Tot așa, de fiecare dată, mica scînteie a sufletului este purtată înspre lumină, în Duhul Sfînt și astfel înspre cauza primă, devenind nespus de unită cu Dumnezeu. Năzuind atît de mult înspre Unul, ea este una cu Dumnezeu într-un mod mai însușit decît este hrana cu trupul meu; da! și cu atît mai mult, cu cît această hrană este mult mai pură și mai nobilă. De aceea spune: „un mare ospăț de seară". David spune: „Doamne, cît de mare și de variată este desfătarea cinei pe care ai ascuns-o celor ce le este teamă de tine"[3]. Cei ce primesc această hrană cu frică, nu o savurează în sens propriu. Trebuie să o primim în iubire. De aceea, un suflet iubitor de Dumnezeu are o asemenea putere asupra lui Dumnezeu, încît El trebuie să i se dea în întregime.

1. *Cf.* Augustin, *Conf.*, XIII, 8.
2. Augustin, *Conf.*, VII, 10, 16.
3. Ps 30, 20: „Cît e de mare bunătatea ta, Doamne, pe care o păstrezi pentru cei ce se tem de tine!" (LRC).

2. Sfîntul Luca spune: „Un om a dat o mare cină". Omul este fără nume și fără egal: el este Dumnezeu. Dumnezeu nu are nici un nume. Un maestru păgîn spune că nici un limbaj nu poate plăsmui un cuvînt care să-l exprime în sens propriu pe Dumnezeu, din cauza înălțimii și purității ființei sale[1]. Cînd vorbim despre arbore, o facem cu ajutorul lucrurilor care sînt deasupra lui, de exemplu, soarele care lucrează în arbore. Iată de ce, în sens propriu, nu putem spune nimic despre Dumnezeu, căci deasupra lui Dumnezeu nimic nu există. Dumnezeu nu are cauză. Pe de altă parte, noi vorbim despre lucruri prin egalități. De aceea, nu putem vorbi în sens propriu despre Dumnezeu pentru că nu-i sîntem egali. În al treilea rînd, omul vorbește despre lucruri considerîndu-le în act[2]. De exemplu, cînd vorbim despre măiestria artistului, ne pronunțăm asupra imaginii pe care a pictat-o. Pictura ne dezvăluie înțelepciunea maestrului. Toate creaturile sînt prea mărunte pentru a-l dezvălui (*offenbâret*); toate sînt un nimic față de Dumnezeu. De aceea nici o creatură nu poate rosti nici măcar un cuvînt despre lucrările divine. De aceea Dionisie spune că „oricine vrea să-l exprime pe Dumnezeu greșește, fiindcă nu spune nimic din ceea ce este al Său"[3]. Cine nu vrea să vorbească despre El are dreptate, căci nici un cuvînt nu-l poate rosti pe Dumnezeu. Mai mult: El se exprimă pe sine însuși. De aceea spune David: „Întru lumina ta vom vedea lumina"[4]. Luca spune: „un om". Este unul și e un om fără egal și se ține deasupra tuturor lucrurilor.

3. Domnul l-a trimis pe slujitorul lui. Sfîntul Grigore spune că acest slujitor reprezintă ordinul predicatorilor[5]. Eu vorbesc despre un alt slujitor care este îngerul. Să tratăm acum însă despre slujitorul de care am vorbit adesea: intelectul, în mărginirea sufletului, unde acesta atinge natura dumnezeiască și este o imagine a lui Dumnezeu. În această lumină, sufletul comunică cu îngerii și chiar cu îngerii din iad care și-au păstrat totuși noblețea naturii lor. Acolo se găsește acea

1. *Liber de Causis*, prop. 6.
2. *Liber de Causis*, prop. 8.
3. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească*, c. 2, par 3.
4. Ps 35, 10.
5. Grigore cel Mare, *Homil. in Evangelia* XXXVI, 2, PL 76, 1267.

scînteie neacoperită, lipsită de orice suferință, îndreptată înspre ființa dumnezeiască. Ea se aseamănă și îngerilor buni care lucrează în mod statornic în Dumnezeu, primesc în Dumnezeu și poartă toate lucrurile înapoi înspre Dumnezeu, primindu-l pe Dumnezeu de la Dumnezeu în Dumnezeu. Scînteia sufletului, care se aseamănă îngerilor buni, este creată de Dumnezeu fără nici o deosebire, fiind lumina care se menține deasupra tuturor și este imaginea naturii dumnezeiești. Această lumină atrage sufletul în ea. Maeștrii spun că există o putere în suflet numită *sinderesis*. Dar nu este adevărat. *Sinderesis* este ceva ce depinde de Dumnezeu și nu vrea răul niciodată. Chiar și în iad ea este înclinată înspre bine. În suflet, ea luptă mereu împotriva a tot ceea ce este necurat și nu vine de la Dumnezeu. Ea invită necontenit la ospăț.

4. De aceea spune: „l-a trimis pe slujitorul său" ca [să-i invite] să vină, totul fiind pregătit. Nimeni nu simte nevoia să întrebe ce primește în Trupul Domnului nostru. Scînteia pregătită să-l primească se ține mereu în ființa lui Dumnezeu. El se dăruiește pe sine sufletului mereu înnoit întru devenire. El nu spune: „a devenit" sau „va deveni", căci este cu totul nou, proaspăt, ca într-o devenire necontenită.

5. De aceea spune: „Totul este pregătit acum".

6. Un maestru afirmă că există o putere a sufletului situată deasupra ochiului, mai largă decît lumea întreagă și mai vastă decît cerul. Această putere preia ceea ce pătrunde în ochi, purtînd totul înspre suflet[1]. „Frate, nu este adevărat", răspunse un alt maestru. Nu tot ceea ce pătrunde prin simțuri în această putere ajunge în suflet. Această putere curățește, pregătește și cîștigă sufletul, pentru ca el să primească lumina îngerului și lumina dumnezeiască. De aceea textul ne spune: „Totul este pregătit acum".

7. Însă cei ce sînt invitați nu vin. Cel dintîi spune: „Am cumpărat niște case și nu pot veni". „Casele" reprezintă tot ceea ce este pămîntesc. Cîtă vreme sufletul are în el ceva pămîntesc, nu poate veni la ospăț. Al doilea spune: „Am cumpărat cinci

1. Aristotel, *De anima*, II, c. 12, 424a 26 și III, c. 2, 425b 26.

perechi de boi. Nu pot să vin deoarece trebuie să-i văd". Cele cinci perechi de boi sînt cele cinci simțuri. Fiecare simț are două organe, iată de unde vin cele cinci perechi. Cîtă vreme sufletul urmează cele cinci simțuri nu va ajunge niciodată la ospăț. Cel de-al treilea spune: „M-am însurat, nu pot veni". Am spus adesea: bărbatul în suflet este intelectul. Cînd sufletul este îndreptat și întors înspre Dumnezeu prin intelect, atunci sufletul este bărbat, este Unul și nu doi. Cînd sufletul se întoarce înspre cele de jos este o femeie. Cu un gînd sau o privire înspre cele de jos, sufletul se îmbracă cu veșmîntul femeiesc; în cazul acesta nu vine la ospăț.

8. Dar acum, Domnul nostru spune o vorbă și mai dificilă: „Cu adevărat, nici unul din bărbații aceia care au fost chemați nu va gusta din cina mea"[1]. Și continuă: „Mergi pe străzile strîmte și largi". Cu cît sufletul s-a adunat mai mult în sine, cu atît este mai strîmt; cu cît este mai strîmt, cu atît este mai larg. Acum du-te înspre zidurile orașului și înspre străzile largi. O parte din puterile sufletului sînt îngrădite de ochi și de celelalte simțuri. Altele sînt libere, nereținute și nestăvilite de trup. Acestea îi invită înăuntru pe toți săracii, orbii, șchiopii și pe cei bolnavi. Doar aceștia vin la ospăț și nimeni altcineva. De aceea sfîntul Luca spune: „Un om a făcut un mare ospăț pe înserate". Omul acesta este Dumnezeu și nu are nume. Pentru ca și noi să avem parte de acest ospăț, așa să ne ajute Dumnezeu. Amin.

1. Lc 14, 17-19: „Și a trimis pe slujitorul său, la ceasul ospățului, să spună celor chemați: «Veniți, că de acuma toate sînt gata!». Și au început toți ca unul să se scuze. Cel dintîi a zis: «Am cumpărat un ogor și sînt nevoit să mă duc să-l văd; te rog să mă ierți». Și altul a zis: «Am cumpărat cinci perechi de boi și mă duc să-i încerc; te rog să mă ierți». Și altul a spus: «Mi-am luat soție și de aceea nu pot veni»" (LRC).

Postfață

Predica eckhartiană și nașterea individului medieval

Imaginea istorică a lui Meister Eckhart a fost neîncetat modelată și corectată în timp. Frate dominican condamnat în 1329, imediat după moartea lui (1328), el va fi mereu considerat un autor neoficial în Biserica apuseană. Cu toate acestea, Eckhart va rămîne sursă de inspirație a predicatorilor din secolul al XIV-lea, precum Johann Tauler (spre 1300-1361) și Henri Suso (spre 1295-1366), a savantului Nicolaus Cusanus (1401-1464) și a misticilor care au încercat să pătrundă mereu dincolo de scoarța aspră a logicii robuste care stăpînea teologia, ca de exemplu Jacob Boehme (1575-1624) și Angelus Silesius (1624-1677).

Cultura europeană a trebuit să aștepte începutul secolului al XIX-lea pentru a vedea prima ediție a operelor eckhartiene realizată de către Franz Pfeiffer în anul 1857[1]. Această reînnoire a studiilor privind mistica germană este datorată în primul rînd lui Franz von Baader (1765-1841), dornic să redescopere „filozofia religioasă" a misticilor renani. După acesta, marii idealiști germani, Fichte, Schelling, Hegel au încercat să demonstreze înrudirea gîndirii lor cu limbajul misticii renane: în anii 1823-1824, în timpul sejurului la Berlin, Hegel însuși se entuziasmează în fața textelor eckhartiene, spunîndu-i lui Baader: „Iată ceea ce căutam!". Acestor interpretări, în mare măsură anacronice și lipsite de o perspectivă istorică corespunzătoare, le-au urmat altele, mult mai primejdioase: recuperat de pangermanism și considerat de către acesta ca fiind reprezentantul cavaleriei nordice condamnat de Biserica ipocrită și coruptă din sud, introdus mai tîrziu în oribila înscenare a teoriilor naziste, Eckhart va termina prima jumătate a secolului XX în mîna materialismului ateu din fosta Republica Democrată Germană ca martor medieval al inexistenței lui Dumnezeu.

1. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts*, Band II, Meister Eckhart, Leipzig, 1857 (a doua ediție la Aalen, 1962).

Iată așadar rezumatul succint al parcursului sinuos al renanului, răstălmăcit de capriciile unei istoriografii nedrepte care a început cu însăși condamnarea lui Eckhart prin bula Papei Ioan al XXII-lea, *In agro dominico*, din 1329.

* * *

Reevaluarea contemporană a gîndirii eckhartiene a fost realizată cu precădere de școala lui Kurt Flasch din Bochum. Eckhart a fost redat timpului și orizontului cărora le aparține. Această muncă a continuat eforturile fratelui dominican Heinrich Seuse Denifle[1] și ale lui Franz Pfeiffer care au îngrijit edițiile precedente ale *corpus*-ului eckhartian în lumina unei interpretări istorice veridice. Astfel *Opera latină* a dominicanului renan a fost pusă pe picior de egalitate cu *Opera germană* – operă îndrăgită și cunoscută pentru subtilitățile teologice în vernaculară. Efortul savanților a fost deci acela de a-l sustrage pe Eckhart celor ce-i lipeau necontenit eticheta de „mistic", ignorînd natura filozofiei și a teologiei prezente în învățătura sa. Studiile temeinice ale medieviștilor Burkhard Mojsisch, Loris Sturlese, Kurt Ruh, Ruedi Imbach, Alain de Libera, precum și ale altora, au prelungit inițiativa salutară a acestei echipe de cercetători, reușind să ofere culturii contemporane o înfățișare mai autentică a fratelui dominican. Nu în ultimul rînd, trebuie amintită activitatea laborioasă a filologului și istoricului german Josef Quint cristalizată în ediția monumentală a predicilor germane în *Deutsche Forschungsgemeinschaft* și din care am tradus primele douăzeci de predici[2]. Folosindu-se de mai multe manuscrise după metoda paleografică actuală, Quint a reușit să ne ofere o ediție savantă însoțită de un aparat critic de neînlocuit.

Toate aceste realizări ne permit să integrăm gîndirea și speculația predicatorului renan în inima unui moment istoric îndepărtat, dar precis: începutul secolului al XIV-lea occidental. Eckhart, un om prins în curgerea timpului său, poartă amprenta conflictelor care îl străbat, a tensiunilor care îl frămîntă și a entuziasmelor care îi plăsmuiesc avîntul.

1. În special în *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Band II.
2. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1937 (prescurtat DW). Quint a reușit să editeze patru din cele cinci volume de predici. Al patrulea volum care include predicile 87-115 este în curs de publicare și îngrijit de G. Steer. Fiindcă atribuirea predicilor este o problemă complexă a paleografiei eckhartiene, ordinea editării acestora corespunde gradului lor de autenticitate.

* * *

Predicile în vernaculară sînt un gen literar aparte care a atras ca atare atenția istoricilor contemporani[1]. Prin însăși poziția predicatorului situat în inima preocupărilor timpului său, ele constituie surse de neînlocuit în cunoașterea acestei perioade a civilizației occidentale. Prin rolul clerului și al predicatorului în societatea acestui timp, predica rămîne un loc privilegiat al analizei istorice și, în același timp, o sursă care poate clarifica aspectele nedeslușite ale omului medieval. În lumina acestor interese de ordin istoric și conceptual, ne propunem în acest studiu să clarificăm rolul predicării eckhartiene în formarea individului occidental.

Dacă noțiunile de subiect, individ, eu și persoană sînt considerate în general ca fiind reprezentative pentru gîndirea modernă fondată de către fenomenul cartezian sau ca făcînd parte din aparatul conceptual al idealismului german, în genealogia acestor noțiuni autorii creștini ocupă de fapt un loc aparte. Este îndeajuns să-l amintim pe sfîntul Augustin și să considerăm rolul textelor sale citite și răscitite în Evul Mediu, pentru a înțelege că o astfel de tematică nu poate fi străină acestei perioade.

Pastorala medievală – din care fac parte și predicile eckhartiene – este unul din locurile privilegiate al cercetărilor privind noțiunea de individ, nu atît în sensul unei tematizări conceptuale a acestei noțiuni, cît în sensul unei formări sau constituiri a eului individului concret. Prin însăși natura ei, predica creștină se adresează individului căruia îi propune un drum nou, o angajare mai hotărîtă în urmarea lui Cristos. Înainte de a se adresa mulțimii, predicatorul se adresează fiecărui om care îl ascultă. Creștinul medieval trebuie să ia hotărîri în ceea ce-l privește, să se cunoască, să se privească, să se considere pe sine însuși. Datorită creștinismului și a conștiinței de sine pe care fiecare este îndemnat să o aibă, omul medieval nu se mai poate ignora. În acest sens, predica, dialogul implicit dintre păstor și credincios, este un element esențial în formarea individului – care va accepta sau nu calea propusă de predicator –, precum și în constituirea imaginii omului medieval.

Cunoașterea de sine specifică creștinismului este însoțită în Evul Mediu de două elemente strîns legate care fac parte din realitatea pastoralei: *păcatul* și *taina mărturisirii*. Am ales ca în prima parte a acestui studiu să trasăm tabloul acestei practici creștine pentru a

1. Credem că este suficient să amintim lucrările lui Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, Paris, 1999 și Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

intra direct într-una dintre cele mai importante mize pastorale ale timpului. Numai după analizarea acestui aspect concret din viața omului medieval, vom discuta alte aspecte privind constituirea individualității medievale în lumina cercetărilor contemporane. Vom termina parcursul nostru printr-o integrare a discursului eckhartian în perspectiva pastorală astfel trasată pentru a măsura ponderea gîndirii dominicanului renan în constituirea individului european[1].

1. Pastorala medievală și taina mărturisirii

a. *Schimbarea pastorală produsă de Conciliul Lateran IV*

Pastorala secolului al XII-lea în Occidentul medieval este marcată de o staticitate lipsită de spiritul misionar al altor timpuri. Dacă înțelepciunea creștină radiază îndeosebi în jurul mănăstirilor – izvoare autentice ale vieții creștine –, începutul secolului al XIII-lea poartă pecetea unei preocupări crescînde și fecunde din partea clerului diecezan și a noilor ordine călugărești, în a asigura educația și instrucția poporului creștin în conformitate cu idealurile Bisericii.

Impulsul principal al acestei orientări a fost dat de Conciliul Lateran IV din 1215 care a subliniat importanța pastoralei în viața Bisericii Apusene. Canoanele acestui Conciliu resimt adînc o nouă inspirație: canonul 21 reformează practica mărturisirii (cel puțin o dată pe an și înaintea preotului paroh), canoanele 9 și 10 privesc formarea predicatorului și predicarea (a cărei importanță este din ce în ce mai resimțită și care se face tot mai mult în vernaculară), iar canoanele 11, 22 și 27 sînt marcate de preocuparea pastorală. Restructurarea acestor practici creștine (predica și taina mărturisirii) a fost puternic catalizată de prezența „ordinelor cerșetoare" – franciscanii și dominicanii –, motoarele principale ale entuziasmului care domina începutul secolului al XIII-lea.

Potrivit lui Pierre Michaud Quantin, portretul păstorului care se desprinde din deciziile Conciliului ar putea fi trasat în felul următor: „Slujitor activ, acesta trebuie să asigure de acum încolo guvernarea activă a sufletelor care-i sînt încredințate, să le instruiască în viața de credință și în viața morală, să le sfințească prin administrarea

1. Privitor la celelalte date ale vieții și activității lui Eckhart, cititorul este invitat să consulte *Cuvîntul introductiv* și *Schița biografică*. Pentru o introducere amănunțită în gîndirea și personalitatea lui Eckhart, cititorul român poate consulta Alain de Libera, *Mistica renană* și M.M. Davy, *Istoria misticii*, vol. II. Pentru celelalte indicații privind comentariile operei eckhartiene, vezi *Bibliografia*.

sfintelor taine"[1]. Deși Conciliul a precizat îndatoririle clerului diecezan și ale păstorului în general, cei ce trebuiau să răspundă noilor imperative erau departe de a fi la nivelul cerințelor, din pricina unei serioase lipse de formare și de educație. Lateran IV a însemnat în primul rînd o conștientizare a lipsurilor resimțite în Biserică și a necesităților din viața acesteia, însă împlinirea noii orientări era frînată de situația ei concretă.

Deși cuprins în sistemul societății feudale și preocupat în primul rînd de administrație și de organizarea materială a vieții parohiale, clerul diecezan s-a lăsat treptat pătruns de noile aspirații pastorale. Spre sfîrșitul secolului al XIII-lea, pastorala a început să fie predată în universități (unde erau instruiți viitorii preoți), iar cursurile de morală au început să integreze concretul activității pastorale în vederea unei pregătiri cît mai reușite a păstorului de suflete. Așadar, progresul în materie de pastorală a fost lent, dar prezent de-a lungul secolului al XIII-lea.

Dacă viziunea pastorală apuseană a fost ghidată de dorința unei încreștinări teritoriale cît mai extinse, ea a reprezentat în același timp obiectul concurenței dintre călugării cerșetori itineranți și preoții diecezani. Cei din urmă încercau din răsputeri să fie singurii responsabili de parohii nelăsînd spațiu noilor veniți, a căror activitate era favorizată în schimb de către curia romană. Astfel, concurența și conflictele dintre cele două părți (cerșetori/diecezani) au continuat de-a lungul secolului al XIII-lea. Ele s-au concretizat în autoritatea eclezială exersată asupra unei anumite regiuni, în exemplul dat prin modul de viață ales, în bogăția sau sărăcia materială, în influența politică asupra societății[2].

Rivalitatea dintre clerul diecezan și călugări a avut ca miză și motivație puterea și influența păstorului asupra sufletelor. În acest sens *taina mărturisirii* și *predica*, în strînsa lor legătură, au constituit

1. P. Michaud Quantin, „Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XIVe siècle", în *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, (Miscellanea Medievalia, 7), Berlin, 1970, p. 79.
2. Lupta pentru putere a celor două grupuri a fost analizată minuțios de părintele J.-Y. Congar, în „Aspects de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe", în *AHDLMA*, XXVIII, 1961, 35-151. Cu toate acestea, Nicole Bériou a arătat că acestei concurențe se opun cîteva exemple (destul de izolate) ale predicatorilor care, deși își apără statul de clerici, sînt purtați în primul rînd de dorința de a întări și reconforta credința creștinilor (*cf.* „L'art de convaincre dans la prédication de Ranulphe d'Homblière", în *Faire croire. Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XIV siècle*, pp. 39-65).

un instrument eficace și folosit la scară largă în lumea pastoralei. O privire asupra acestor activități ne va permite să tragem cîteva concluzii privind raportul între cuplul mărturisire-predică și conștiința individuală a credinciosului.

b. *Realitatea concretă a spovedaniei*

Conștienți de lipsa de formare a clerului, episcopii Bisericii apusene medievale au încurajat apariția unor manuale sumare și practice pentru a înlesni activitățile păstorilor în noile deschideri realizate de Conciliu. Au apărut astfel *manualele confesorului*. Acestea au înlocuit cu succes *Penitențialele* care priveau canoanele pocăinței necesare ispășirii fiecărui păcat. Cu Lateran IV, taina mărturisirii devine *personalizată* în sensul unei individualizări a pocăinței în funcție de greșelile fiecăruia. Manualul confesorului, atît de cunoscut în Evul Mediu în lumea clerului, dar mai tîrziu și în lumea laică, a avut drept model primele două compoziții de acest tip ale englezilor Robert de Flamborough (înainte de 1234) și Thomas de Chobam (spre 1235). Este vorba despre un ghid practic pentru spovedanie cuprinzînd sfaturi dintre cele mai diverse: cum trebuie primit cel ce vrea să facă pocăință, unde trebuie să se petreacă spovedania, ce întrebări trebuie să-i fie puse penitentului, care sînt cele șapte păcate capitale, cîteva noțiuni despre rugăciunile principale și cîteva considerente juridice și teologice. Deși aceste manuale nu se disting prin structura și ordinea logică, ele oglindesc nevoile urgente ale păstorilor puși în fața acestei îndatoriri, precum și nivelul lor de pregătire.

De asemenea, imaginile prezente în aceste manuale sînt grăitoare în ceea ce privește universul acestui sacrament. Limbajul specific mărturisirii este destul de variat: cel mai adesea întîlnim limbajul medical, prezent chiar în canonul 21 sus-numit (bolnavul care se lasă vindecat), expresii militărești desprinse din imaginarul cavaleresc (omul care luptă cu păcatul), limbajul comercial (al celor ce se tîrguiesc pentru ca penitentul să-și accepte pocăința meritată) și cel juridic (preotul considerat ca fiind avocatul clientului-penitent în fața judecătorului). Mărturisirea este un moment privilegiat din viața credinciosului și în mod sigur legătura cea mai intimă dintre preot și credincios. Astfel, adîncimea acestui moment depășește cu mult intimitatea și miza celorlalte activități pastorale.

Inovația manualelor confesorului a reușit să dea o nouă orientare pastoralei prin care începe să fie atinsă în mod profund conștiința credinciosului. „Manualele confesorului devin cartea prin care se realizează educația morală a celui ce face pocăință și care, în cea mai mare parte a cazurilor, nu va primi nici o altă învățătură pentru a-și

forma conștiința."[1] Aceste rînduri ale lui Roberto Rusconi ne lasă să întrevedem natura și lipsurile spovedaniei: aceasta presupune o auto-analiză atentă a credinciosului care face pocăință, dar care, din nefericire, are o formare lacunară în viața și doctrina creștină. Astfel, mărturisirea cerută mergea dincolo de capacitățile credinciosului de a integra acest moment delicat în viața lui spirituală. Cu toate acestea, asistăm la geneza unei atitudini importante care însoțește orice spovedanie și care va cunoaște un mare succes în Occidentul medieval: cercetarea cugetului.

Geneza acestei atitudini este evidentă în structura tainei mărturisirii dobîndită odată cu Lateran IV: „Este un demers care va individualiza păcatele fiecăruia prin analizarea adîncită a propriilor acțiuni"[2]. Spovedania și importanța ei crescîndă în viața credincioșilor devin un element esențial în formarea conștiinței omului medieval european. Pentru prima dată, în cadrul vieții sale spirituale și bisericești, omul este îndrumat sistematic înspre cunoașterea de sine. Însă conștiința care se formează odată cu începuturile pastoralei după Conciliu este *conștiința omului păcătos*. Fără a fi instruit îndeajuns în ceea ce privește celelalte învățături creștine, omul se descoperă pe sine ca fiind un păcătos și în același timp este aruncat în această luptă personală cu păcatul. Dacă secolul al XII-lea mai cunoaște spovedania publică (în care omul este conștient de apartenența sa la Biserica universală) prin spovedania personalizată orînduită de Lateran IV, omul este în mare măsură lăsat să-și cerceteze cugetul și să se înfățișeze înaintea preotului spre a dobîndi iertarea. Dar în primul rînd omul, prin singurătatea și evenimentul primei priviri îndreptate spre sine, își dă seama că este în cele dintîi un loc al păcatului[3].

Într-un alt articol[4], același istoric italian subliniază că pe lîngă descoperirea de sine realizată prin practica spovedaniei, aceasta stabilește un nou raport între păstor și credincios: cel din urmă se

1. R. Rusconi, „De la prédication à la confession: transmission et contrôle des modèles de comportement au XIIIe siècle", în *Faire croire*, *op.cit.*, p. 79.
2. *Ibidem*.
3. Alexandru de Hales și Guilelmus Averniae au făcut apel în scrierile lor la solidaritatea ce unește toate membrele corpului mistic. În urma lor, viziunea „socială" a sacramentului se atenuează. Spovedania devine locul privilegiat al îndrumării conștiinței și al unei convertiri înspre Dumnezeu care se manifestă prin lupta omului împotriva propriului păcat. (*Cf.* Bériou, „La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIIIe siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire?", în *L'aveu : Antiquité et Moyen Age*, Ecole française de Rome, 1986, pp. 261-282.)
4. Rusconi, „Ordinate confiteri", în *L'aveu...*, *op.cit.*, Ecole française de Rome, 1986, pp. 297-313.

spovedește descoperind celuilalt acțiunile sale păcătoase pentru ca prin puterea aceluia să fie dezlegat și iertat. De fapt, prin spovedania anuală și individuală, puterea preotului este augmentată, nu datorită lui, ci prin însăși conștiinciozitatea celui ce-și mărturisește cum se cuvine păcatele. Controlul păstorului asupra credinciosului este interiorizat și depinde de manifestarea unghierelor celor mai ascunse ale conștiinței. Păcătosul, purtîndu-și de grijă creștinește, făcînd o bună cercetarea a cugetului, resimte în sine însuși nevoia unei răscumpărări, dar în același timp știe că aceasta se va face numai prin atributele unei autorități exterioare forului său intern. În acest fel, raportul individului cu sine însuși este marcat de starea de păcat în care se află și își găsește soluția în afara lui.

Lumea clericală a simțit miza ascunsă în spatele acestei practici creștine a spovedaniei. Pentru a multiplica numărul convertiților, predicile au fost axate în mare măsură pe convertire, concretizată în spovedanie. În acest fel, limbajul diversificat al convertirii și al întoarcerii înspre Dumnezeu va domina învățătura predicilor. Putem observa o mare diversitate în limbajul convertirii : a-și striga păcatul, a ieși din starea actuală, a-și plînge trecutul, a-și înălța capul, a-și ridica ochii, a se ridica, a umbla sau a urca. Prezența verbelor pline de dinamism arată încă o dată că predica este orînduită spre a obține, dacă este posibil, o convertire. Uneori, discursul păstorului este însoțit de imaginile extreme ale omului păcătos și neiertat care a ajuns în chinurile iadului. În alte rînduri, ea poate purta înspre împlinirea convertirii în mistica uniunii păcătosului cu Dumnezeu. În general, deși prezent, tonul dramatic este rar ; cît despre tonul mistic, el este și mai rar. Dar pe lîngă aceste trăsături particulare, limbajul convertirii este înainte de toate *insistent* și focalizează o mare parte din energiile clerului medieval.

Ultimul element al mărturisirii despre care vrem să tratăm aici este auto-analiza (introspecția) minuțioasă a celui ce-și mărturisește păcatele. În această sarcină a penitentului, întrebările preotului sînt menite să-l ajute aducîndu-i aminte de toate faptele care pot fi considerate ca fiind păcate. Spovedania nu este înțeleasă ca un fapt care merge de la sine. Convertirea necesită o lungă reflecție asupra vieții și nu este imaginată ca fiind un act spontan. Însuși faptul de a vorbi despre sine nu este evident, din cauza dificultăților pe care penitentul le are în a se expune prin cuvintele sale confesorului : „Păcătosul trebuie să se mărturisească, dacă poate"[1]. În acest sens, preotul trebuie să-l cerceteze pe cel ce face pocăință pentru ca să-și amintească toate faptele sale și eventual să-și dea seama că ceea ce ignora

1. *„Debet enim peccator si potest confiteri." Ibidem*

ca fiind păcat era de fapt o nelegiuire : „Cine cercetează cu destoinicie și scrutează cu subtilitate trebuie să-l întrebe pe păcătos cu înțelepciune și cu isteține despre lucrurile pe care le-ar trece cu vederea sau pe care vrea să le ascundă de rușine"[1]. Pe lîngă instrucția pe care penitentul o putea primi în momentul spovedaniei, privirea iscoditoare a preotului adîncește bănuiala asupra păcatului ascuns în noaptea memoriei. Trecutul întreg este cernut prin grila celor șapte păcate capitale sau a celor zece porunci pentru a-l putea categorisi ca fiind vicios sau virtuos[2]. Omul se descoperă ca fiind un loc întunecos, o pepinieră a păcatului, gata oricînd să descopere în sine o nouă răutate. Pentru a fi sigur că va obține iertarea, pentru a-și asigura întrucîtva mîntuirea, omul trebuie să se suspecteze mereu și să se destăinuiască cu cît mai multă meticulozitate – orice neglijență în cercetarea cugetului poate dăuna mărturisirii.

c. *Constituirea eului păcătos*

Așadar, fără exagerare, putem spune că predicarea în Evul Mediu vizează în mod vădit convertirea și spovedania credinciosului. Dobîndirea mîntuirii este nesigură în mentalitatea timpului ; în acest sens, spovedania este una dintre șansele cele mai oportune, dacă nu singura, de a dobîndi împăcarea cu Dumnezeu.

După cum am văzut, prin această taină, omul se descoperă în primul rînd ca fiind cel ce ascunde o mulțime de păcate, un *eu* adînc și ascuns care se retrage neîncetat vorbirii, necesare totuși pentru a fi iertat. Credem că nu exagerăm afirmînd că acest moment al cercetării cugetului, care însoțește spovedania, este fundamental în plăsmuirea conștiinței omului medieval și în sensul grijii de sine pe care acesta și-o poartă. Formarea conștiinței individuale a trebuit să treacă prin acest moment în care penitentul se (re)cunoaște ca fiind în primul rînd un păcătos și că este locul unde alte păcate pot fi mereu găsite.

Silvana Vecchio este foarte clară în descrierea anvergurii luate de introspecție în strînsa ei legătură cu spovedania : „Predicarea descoperă un obiectiv nou în moralizarea obiceiurilor și a comportamentelor credicioșilor, arătîndu-se din ce în ce mai mult ca un sprijin în practica mărturisirii. A-i instrui pe credincioși înseamnă în primul rînd a-i face să conștientizeze realitatea păcatului în care trăiesc și

1. PL 40, 1129-1130, cap. XX, p. 300, *De vera et falsa ponitentia*, text de la sfîrșitul secolului al XI-lea.
2. Cele șapte păcate erau reținute prin cuvîntul „SALIGIA" (*Superbia, Avaritia, Luxuria, Ira, Gula, Invidia, Acedia* / „Mîndria", „Zgîrcenia", „Desfrîul", „Mînia", „Lăcomia", „Invidia", „Lehamitea").

din care trebuie să se răscumpere. [...] Credinciosul, odată instruit în privința posibilității sale infinite de a păcătui, [trebuie să fie] pregătit în mod potrivit pentru a face o spovedanie sinceră, clară, directă, amară, plină de teamă, dar înainte de toate completă"[1].

Această viziune a omului păcătos va domina mentalitatea omului medieval: obsedat de păcat și neîmpăcat în timpul pelerinajului pământesc. Așa cum subliniază Jacques Le Goff, „de-a lungul Evului Mediu, din antropologia creștină au rezultat două concepții despre om, care au tins să se amplifice într-o veritabilă definiție a omului. Prima este aceea a omului călător – *homo viator* [...], iar cea de-a doua a omului penitent. Omul medieval, condiționat de concepția păcatului care i-a fost insuflată, caută în penitență mijlocul prin care să-și asigure mîntuirea". *„Frica și păcatul"* sînt două coordonate de bază în structura psihologiei medievale, de neeliminat în conturarea portretului credinciosului apusean.

Chiar dacă nu este interesat în mod direct de practica religioasă a Evului Mediu, Aaron Gurevich a arătat în *Nașterea individului în Europa Medievală* importanța acestui complex de elemente pentru definirea individualității europene: „Ideea pocăinței era legată de organizarea experienței interioare, a studiului ei, a auto-analizei omului medieval și a tainei mărturisirii, introducîndu-ne astfel în mod efectiv în însuși principiul problematicii persoanei în Evul Mediu"[2]. Tematica pastorală în general, a predicării și a spovedaniei în particular, intervin în mod direct asupra formării conștiinței de sine a omului medieval. Nu putem vorbi despre individ, grijă de sine, subiectivitate, experiență interioară fără a regăsi și a integra în discursul nostru aceste date fundamentale. Desprinderea acestor elemente de analiza discursului eckhartian ar însemna dubla lui abstractizare: în primul rînd, ar fi smuls timpului său (plăsmuit din anumite cerințe și idealuri pur și simplu absente) pentru a ne reda, în al doilea rînd, un Eckhart contemporan, citit prin prisma modernă. Pentru a ne adînci analiza asupra Evului Mediu, înainte de a trata îndeaproape cazul Eckhart, vom încerca să abordăm o altă tematică înrudită, și anume constituirea individului în Evul Mediu.

1. Silvana Vecchio, „Le prediche et l'instruzione religiosa", în *La predicazione dei fratti dalla metà del Duecento alla fine del Trecento*, Spoleto, 1995.
2. Aaron Gurevich, *La naissance de l'individu dans l'Europe médievale*, Paris, 1997, p. 19.

2. Individualitate în Evul Mediu: afirmație sau negație?

a. *Individul refuzat de grup*

Istoricii Evului Mediu sînt de acord în a afirma că noțiunea de *individ* sau de *individualitate* nu este în întregime potrivită acestei perioade. Desigur, teologii și învățații reiau definiția boețiană a persoanei ca *rationalis naturae individua substantia* („substanță individuală de natură rațională"), însă această noțiune este mărginită la lumea universității fără nici un răsunet în existența concretă a omului medieval. Astfel, caracteristicile individualității se lasă căutate în marginea societății medievale. De fapt, în raportul său cu comunitatea, omul medieval este asimilat fără încetare de către grupul din care face parte.

Ca punct de plecare, putem spune că desprinderea de grup a individului – așa cum îl înțelegem noi astăzi – nu constituie problema omului medieval. Cu toate acestea, ochiul istoricului care cercetează rădăcinile subiectului nu-i poate începe genealogia cu vîrsta modernă, ci trebuie să pătrundă cel puțin în atmosfera secolelor al XIII-lea și al XIV-lea. Încercînd să evităm orice anacronism privind termenii subiect, persoană, individ, vrem să rezumăm în această a doua parte a studiului nostru diferitele opinii care se pronunță asupra individului în Evul Mediu.

Pentru perioada care ne interesează, tot ceea ce este individualizat este ciudat, suspectat și temut de către mentalitatea generală. Jacques Le Goff a arătat deja în *Civilizația Medievală* că în toate domeniile culturale, prezența unui element specific și particularizant este respinsă. Pentru a fi recunoscut de ceilalți ca egalul și seamănul lor, omul medieval trebuie să fie încadrat în modelul unei comunități care-l depășește prin sensul mai înalt și prin tradiția care-l devansează și-i supraviețuiește. Pentru a fi recunoscut ca atare, fiecare trebuie să împărtășească valorile comunității. Am putea formula paradoxul medieval în felul următor: pentru a fi, orice ființă singulară trebuie să-și piardă singularitatea înecîndu-se în grupul care-l cuprinde. În acest sens, societatea medievală este „totalitară". În aceeași perspectivă amintim condamnările religioase, universitare sau cu caracter politic, precum și lipsa de încredere în orice mișcare care putea destabiliza într-un mod sau altul structura societății. De exemplu, beghinele[1] sînt considerate

1. Situate prin modul lor de viață între clerici și laici, *beghinele* se numesc ele însele „consacrate", fără a locui însă într-un așezămînt monahal

ca fiind arogante și critice întrucît niciodată nu au avut un statut clar în tripartiția laic, cler, cavaler a lumii medievale. În lumea universitară, „averoiștii latini" au suferit printre altele din cauza teoriei după care fericirea în lumea aceasta este posibilă datorită filozofiei și intelectului. În această privință este îndeajuns să amintim condamnările dure din 1270 și 1277, urmate de cenzurări, distrugeri și interziceri ale unor opere. În schimb, nimic nu este mai apreciat decît conformarea cu modelul existent. Societatea medievală iubește trăinicia care se opune schimbării, semnul omniprezent al perisabilității pămîntești.

Într-un astfel de context, nici expresivitatea de sine nu este încurajată. Frica și lipsa de încredere în celălalt este o trăsătură de bază a culturii medievale și prezentă în mod eficace în cadrul relațiilor sociale, religioase sau de putere. Eul intim al unei persoane este chezășia unui secret care nu trebuie expus înaintea celuilalt : este prima regulă de auto-apărare prezentă în cărțile bunelor maniere. Tăcerea, lipsa impresionantă a expresivității subiective pînă în secolul al XII-lea, este o armă a celui slab și fragil într-o lume violentă[1].

Așadar, pudicitatea eului medieval și timiditatea exprimării sale îi separă între ei pe medieviștii care încearcă să interpreteze textele acestei perioade. Așa cum vom vedea în cele ce urmează, unii istorici sînt de acord în a considera o formă împlinită a conștiinței de sine a omului medieval, în timp ce alții sînt mult mai sceptici în privința acestei autonomii, legînd persoana fiecărui om de grupul din care face parte și de care nu se poate despărți într-un chip semnificativ.

b. *Individul : inefabil, ilizibil sau absent ?*

În faimoasa conferință publicată în anul 1969, *Trezirea conștiinței în civilizația medievală*, părintele Chenu a vorbit cu mult aplomb despre formarea personalității morale a omului medieval[2]. Momentul de căpătîi al acestei geneze este teoria intențională a lui Abelard. Nefericitul dialectician a introdus o dată pentru totdeauna în obiceiurile

stabilit după o regulă clasică. Trăiesc în sărăcie și mortificații, în posturi și rugăciuni. Putem să le întîlnim în beghinajul unui spital de care se ocupă sau într-o casă formînd o comunitate restrînsă, unde se autogospodăresc și se întrețin singure din punct de vedere material. Modul lor de viață a fost acceptat oficial în Biserica apuseană în anul 1216 (prin mijlocirea lui Jacques de Vitry), înainte de a fi condamnat de Conciliul din Vienne (Franța) în 1312. Condamnarea a fost promulgată în 1317.

1. Această tehnică a tăcerii își are obîrșia în liniștea mănăstirilor și a pătruns în lumea medievală prin mijlocirea claselor aristocrate.
2. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris-Montreal, 1969.

analizei de sine tematica intenției actului propriu cu riscul de a diminua calitatea morală a lucrurilor în sine. Astfel, pentru a spune nuanța morală a unui act, elementul esențial este intenția cu care acesta este împlinit. Toată introspecția care domină examenul de conștiință medieval va integra această distincție între act și intenție. „Omul este o persoană, subiect original în mod ireductibil, realizîndu-se într-o formă a ființei a cărei intervenție [intențională în mersul lucrurilor] scapă într-un anume fel naturii create."[1]

Mărturisirea arbitrară și diversitatea manualelor confesorului, laborioasa introspecție de tip monastic făcută în lumina scrierilor sfîntului Bernard, noua revărsare a iubirii în cîntecele trubadurilor, poezia beghinelor și spiritualitatea lor constituie pentru părintele dominican tot atîtea semne ale însuflețirii morale de la sfîrșitul Evului Mediu. „Trezirea conștiinței a fost urmarea acestei admirabile potriviri a fenomenelor civilizației în spiritele nobile și în spiritualii îndrăgostiți care au dat naștere unei imense istorii."[2]

Poziția entuziastă și pozitivă a medievistului sus-numit nu este însă lipsită de critici. Atît pentru Gurevich, cît și pentru Bynum[3], teoria părintelui Chenu este anacronică și modernizantă. Pentru cei doi istorici, eul medieval este inefabil, ilizibil, de neexprimat și necunoscut, practic inexistent. Elementele spovedaniei, ale examenului de conștiință, ale analizei intenționale, nu sînt niște elemente care să întruchipeze autentica luare de conștiință individualizată. Căutarea de sine, așa cum o cunoaștem astăzi, ar fi după dînșii ceva cu totul necunoscut în Evul Mediu. Vîrsta mijlocie a Europei ar fi prin excelență momentul în care modelul, arhetipalul și universalul domină viziunea despre om și univers. Pentru acești istorici, societatea „totalitară" medievală uniformizează orice singularitate, nimicind nuanțele.

Peter von Moos relansează această discuție opunîndu-se fățiș tezelor istoricului rus : teza fundamentală a istoricului german este că dacă eul medieval este neexprimat în scrierile care ne-au parvenit, el rămîne cu toate acestea descifrabil în mod parțial[4]. Diferența fundamentală dintre tezele celor doi istorici, dincolo de nuanțele secundare, este că pentru cel dintîi eul medieval nu poate fi considerat un întreg împlinit sau întocmit în particularitatea lui, în timp ce pentru cel de-al doilea putem vorbi despre un eu care începe să se exprime într-o

1. *Ibidem*, p. 31.
2. *Ibidem*, p. 80.
3. Caroline W. Bynum, *Jesus as a Mother : Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles, 1982, în special pp. 82-109.
4. Peter von Moos, „Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Age", în *Médiévales*, 29, 1995, pp. 131-140.

autonomie față de grup, luînd asupra lui afirmațiile identității sale fără a face apel în mod necesar la un model arhetipal. Von Moos conclude spunînd că „eul este ilizibil din pricina caracterului său dramatic din punct de vedere eschatologic". Cu alte cuvinte, cîștigarea eternității este în funcție de viața fiecăruia și acest simț adînc al uriașei responsabilități individuale constituie drama omului medieval în fața destinului său strict personal. Prin dinamica răscumpărării și a mîntuirii în care este înscrisă, drama eului tăcut exprimă destinul individului care își joacă viitorul paradisiac aici pe pămînt. Deși această dramă nu poate fi exprimată în întregime de cel ce o trăiește, ea structurează raportul individului cu lumea și este fundamentală în constituirea sensului în care se înrădăcinează existența individuală. O astfel de instanță și-a cîștigat autonomia în ciuda faptului că adîncul realității individuale dăinuie inefabil.

Tînăra literatură în vernaculară este și ea un martor important în analiza subiectivității occidentale. În culegerea de texte *Vocile conștiinței*, Michel Zink arată prudența și ezitările continue ale autorilor medievali în a exprima trăirile interioare[1]. De exemplu, suferința martirilor este descrisă îndelung, însă numai din punct de vedere exterior. Chinurile îndurate de aceștia sînt descrise îndelung și cu mult realism, însă fără nici o aluzie la drama conștiinței martirului în suferință. Suferința acestuia nu putea fi interioară. În schimb, în aceeași perioadă, elementele unei interiorități tulburate pătrund în romanul cavaleresc. Universul acestuia se deosebește de stilul hagiografic prin descrierea amănunțită a stării sufletești a eroului principal care suferă din pricina absenței iubitei. Acolo unde sfîntului nu i se puteau permite procesele de conștiință, romanul medieval deschide porțile subiectivității[2].

Treptat, scrierile spirituale vor accepta această prezență a intimității celui ce iubește. Beghinele își revarsă sentimentele iubirii fără pudicitatea timpurilor de odinioară. Relația cu Iubitul divin care le pricinuiește bucuria prin prezența plină de mîngîieri sau tristețea prin absența lui neînțeleasă este descrisă în termenii unei intimități debordante. Chiar dacă se înscriu în tradiția trubadurilor, subiectivitatea relației de iubire se exprimă în mod liber, spărgînd regula unui stil format dinainte. Corpul și erotismul spiritualizat încep să intre în viața spirituală a acestor femei inspirate atît de cultura vieții curtezane, cît și de textul Bibliei care li se potrivește nespus și din

1. Michel Zink, *Voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigmes, 1992.
2. *Cf.* Michel Zink, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, 1985.

care își trag inspirația : Cîntarea Cîntărilor. În acest sens, traducerea în vernaculară a predicilor sfîntului Bernard care îl comentează a întețit interesul față de textul biblic[1].

Tot astfel, în filozofie tema subiectivității începe să apară ca un nucleu de semnificații asupra cărora intelectualii vor trebui să se înfrunte. În primul rînd, răspunzînd „averoiștilor latini", care ar fi negat rolul gîndirii personale fiecărui individ, teologii parizieni au afirmat că în nici un caz gîndirea nu poate fi sustrasă individului. Afirmația sfîntului Toma, „acest om gîndește", a fost piatra de temelie a unei polemici bazate pe mai multe contra-sensuri ale lecturii și traducerii lui Averoes, însă rodnică prin noile concepte care s-au format. În cadrul acestor discuții și polemici, Hervé Nédellec (Herveus Natalis) răspunde averoiștilor parizieni spunînd : „Trebuie ca cel ce gîndește să fie subiectul actului gîndirii (*subiectum actus intelligendi*)"[2]. În aceeași perioadă, interpretîndu-l pe Averoes, Johannes de Janduno face din intelectul material, care este subiectul-suport al gîndurilor, o parte a omului pentru a salva personalitatea actului de gîndire produs în sine însuși (*producit in se ipsum actum intelligendi*)[3].

În același univers parizian, în ultimul sfert al secolului al XIII-lea, activitatea teologică și filozofică a franciscanului Petru Ioan Olivi resimte suflul nou din lumea scolasticii. Ne limităm să amintim aici înnoirea vocabularului filozofic pe care a înfăptuit-o prin forjarea noțiunii de *suitas*, „sineitate". *Suitas* desemnează nodul experienței de sine însuși dependentă de cele două potențe ale sufletului, intelectul și voința, și constituie „instanța unificantă prin care trebuie să fie conceput întregul activității subiectului rațional și dezirant"[4]. Privirea înspre sine însuși este și în acest caz productivă și eficace formînd o conștiință filozofică : „Atunci cînd cineva se percepe pe sine cunoscînd, văzînd și iubind, acesta își simte identitatea și «sineitatea»

1. Îndrăzneala beghinelor depășește uneori orice limită, imitînd căutarea Sulamitei din Cîntarea Cîntărilor : „O, Dumnezeule, tu cel ce te revarși în darul tău, o, Dumnezeule, tu, izvor în iubirea ta, o, Dumnezeule care arzi de dor, o, tu care curgi în uniunea cu iubita-ți ! O, Dumnezeule, tu care te odihnești între sînii mei, fără tine [eu nu pot fi] !", în Mechtilde de Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, (*Lumina dumnezeirii care se revarsă*), München-Zürich, Artemis Verlag, 1990, vol. I, cartea 1, cap. 17, p. 15.
2. *In quatuor libros sententiarum commentaria*, Paris, 1647, f°251 col. 2A.
3. *Quaestiones super tres libros de anima*, Venise, 1587, repr. Frankfurt a. M., 1966, III, q. 7, col. 262. Datorez semnalarea acestor citate lui Jean Baptiste Brennet, căruia îi mulțumesc pentru toate lămuririle privitoare la averoismul latin.
4. Fragment din teza de doctorat a lui Sylvain Piron, căruia îi mulțumesc pentru amabilitatea mereu înnoită.

lui (*suitas sui ipsius*), întrucît este cunoscut și suport activ (*suppositum activum*), orientat și atent la sine însuși"[1].

Astfel, la sfîrșitul secolului al XIII-lea tematica subiectivității nu mai poate fi ocultată de către considerarea istoricului. Ea se formulează ca noțiune autonomă, independentă, lipsită de tutela directă și necesară a unei alte noțiuni universale sau arhetipale. Experiența și rolul subiectului primesc noi nuanțe: este momentul în care eul nu mai trebuie exprimat sub forma legăturii sale cu grupul, ci poate și chiar trebuie să se definească ca atare sub diferite forme.

c. *Paradoxul eului creștin*

Presupunînd aceste poziții ca fiind acceptate, dubiul istoricilor reapare din pricina caracterului paradoxal care definește natura eului creștin: afirmarea și împlinirea acestuia se consumă în negarea lui, după modelul lepădării de sine propovăduite de Cristos. Eul creștin este desăvîrșit și împlinit odată mort, adică atunci cînd nu se mai opune în nici un chip voinței dumnezeiești. Ce sens are deci să vorbim despre eu sau despre individ în aceste condiții? Așa cum am văzut, atunci cînd prin introspecție individul se descoperă cu adevărat, el este cuprins de neantul păcatului, iar cînd în schimb pășește pe treptele uniunii cu Dumnezeu este lansat din nou, chiar dacă într-un alt sens, pe calea nimicirii de sine. Între cele două extreme, putem oare afirma o subiectivitate autentică? Putem vorbi despre grija de sine creștină care să nu fie în același timp o pierdere de sine necruțătoare?

Pentru Gurevich există un abis între doctrina creștină și identitatea persoanei moderne. După istoricul rus, creștinismul nu a făcut altceva decît să așeze în inima omului o luptă cu sine însuși și cu forțele negative din care nu va ieși învingător niciodată. Ca specialist al culturii nordice medievale pre-creștine, Gurevich consideră imnurile eroice islandeze (*saga*) pentru a arăta schimbarea introdusă de creștinism în expresivitatea sinelui. În timp ce povestirile eroilor nordici nu aveau alt țel decît acela de a descrie faptele eroice ale omului curajos, puternic și lipsit de problematizarea morală a faptelor sale, creștinismul, prin cultura introspecției, a introdus în centrul culturii europene drama moralităților sfîșiate prin care individul nu-și mai poate povesti trecutul fără a se institui judecător al acestuia și fără a impune valori morale actelor sale. Imnului eroic care povestește faptele de vitejie i se opun autobiografiile în care autorii creștini își enumeră dramele interne și slăbiciunile interioare. Prin dinamica

1. Petru Ioan Olivi, *II Sent.*, q. 74, t. 3, p. 126.

păcatului, a fricii, a mărturisirii integrale, a mîntuirii nesigure, creștinismul a frînat această afirmare puternică a eroului nordic, a războinicului, pentru a-i limita miza la simplul joc între păcat și har. Sfințenia devine dispariția eului și a ceea ce are acesta în propriu.

Însă analizele lui Gurevich neglijează două puncte din învățătura creștină:

(1) Trebuie notat că problematizarea morală introdusă de creștinism prin întrebarea fundamentală privind valoarea actelor fiecăruia, impune prin însăși natura acestei întrebări o distanță între individ și comunitate. Cu toată morbozitatea pe care o putem atribui acestei analize de sine în lumea creștină medievală, individul care se întreabă pe sine: „cine sînt înaintea lui Dumnezeu?" (păcătos sau drept), „care este valoarea morală a vieții interioare și care este nuanța experienței mele spirituale?", este cel ce acceptă întrebarea morală și taie cordonul ombilical dintre comunitatea-mamă și individul-fiu. Dacă istoricii se pun de acord în a afirma noutatea acestui element moral, nu trebuie uitat că el se însoțește de instaurarea unei distanțe salutare între individ și grup. Această distanță dă naștere unei autonomii de neînlocuit a individului. Eul creștinului medieval nu există fără această despărțire de ceea ce este deja dobîndit în cadrul comunității, de ceea ce este fixat pentru sine de cei din jur. Afirmarea acestei autonomii și individualizarea valorii propriilor acte este, în ciuda universului monoton al practicilor religioase medievale, un fapt unic în viața morală și socială a omului medieval.

(2) În al doilea rînd, a sosit momentul să considerăm dinamica esențială a eului creștin ale cărui trăsături sînt prezentate de către istoricul rus într-o formă reductivă. Pe drept cuvînt, acceptînd cele spuse mai sus, se poate face observația următoare: în viziunea creștină, cel ce a pus în discuție valorile comunității sale, distingîndu-se de totalitatea uniformizantă, va sfîrși, urmîndu-l pe Cristos, prin a se pune în discuție pe sine însuși pînă la pierderea de sine. Deși drumul individului începe prin întrebarea morală, deci printr-o distanțare de comunitatea-mamă, putem avea rezerve în afirmarea unei trăinicii a eului medieval. Cu alte cuvinte, problema eului creștin provine din unica împlinire desăvîrșită, și anume din contopirea cu Dumnezeu. În această perspectivă, eul ar exista în mod autentic numai prin identificarea cu un arhetip, pierzîndu-se și nimicindu-se pe sine ca fiind acest eu particular.

Însă din considerarea itinerarului creștin în întreaga lui amploare se naște o întrebare care deschide calea unui nou argument: putem oare să vorbim despre o dispariție fără urme a eului atunci cînd numai moartea acestuia permite contopirea cu arhetipul superior care nu-și poate găsi manifestarea independent de această moarte?

Este evident că numai moartea eului individual aduce roade eficace în devenirea individului, și anume însăși integrarea acestuia în ființa universalului. Cu alte cuvinte, dacă moartea eului n-ar fi, atunci nici universalitatea unei prezențe n-ar putea fi întrupată în pămîntul acestei morți care, prin semnificația ei deplină, autentică și deci individuală, nu poate fi separată de destinul universal al omului. Pierderea de sine este prezentă în mod implicit, virtual și potențial în viața divină a individului împlinit în universal. Departe de a fi o simplă contradicție, acest paradox este o adevărată pistă a gîndirii creștine care nu-și găsește liniștea în simpla afirmare a universalului care ar explica particularitatea storcînd-o de sens. Ni se pare că moartea eului creștin nu înseamnă în nici un chip lipsa de densitate a sinelui particular. Dimpotrivă, ea reprezintă posibilitatea împlinirii individuale și este singura cale înspre absolut. Ținta eschatologică a creștinului nu face inutilă munca individualității care tinde înspre universal, ci însăși această caracteristică a sinelui este condiția împlinirii posibilităților paradisiace ale omului.

În ultimul capitol al *Nașterii individului în Europa medievală*, Gurevich resimte natura fracturii născute la primirea ideilor moralei creștine în Occidentul medieval, însă o traduce din nou în termenii dramatici ai luptei individului cu dubla posibilitate, strîmtă și oprimantă, a acestui timp: păcatul sau Dumnezeu. Amintind figura tulburătoare a clerului Opicinus Canistris (1296-1350), care în nebunia sa a încercat să scape de angoasa păcatului și de puterea unui Dumnezeu apăsător, Gurevich crede că pune în lumină singurele posibilități ale omului medieval: obsedat de păcat, supus cu totul lui Dumnezeu sau nebun.

Nevrotic, melancolic, Opicinus a avut mai multe funcții bisericești, însă dereglările mentale nu i-au permis o adevărată carieră universitară sau bisericească. Este autorul unor desene și a cîtorva scrieri greu de deslușit. Pentru Gurevich, el este simbolul desăvîrșit al individului care, în timpul Evului Mediu, dorea să străpungă vălul opac al universalului: neputincios, nu-i rămîne o altă soluție decît nebunia, ieșirea din stabilitatea acestei lumi ale cărei ziduri devin mereu prea strîmte.

Însă, deși cazul lui Opicinus Canistris este grăitor, acesta rămîne un caz limită în argumentul individualității. Dincolo de acest tip de cazuri particulare, trebuie considerat cazul acelora care au acceptat întrebarea morală a creștinismului reușind să dea un sens înnoit introspecției din scaunul spovedaniei, cunoașterii de sine, interiorității, sentimentelor devote. Sfîrșitul secolului al XIII-lea este un astfel de moment cînd, în autonomia sa, individualitatea ca atare este integrată în existența concretă. Întrebarea morală, ieșirea din grup, din

tip și din arhetip este dramatică, însă rodnică. Istoria subiectivității cunoaște în această perioadă un moment al nașterii, al descoperirii de sine care nu poate fi neglijată de către analiza subiectivității occidentale. Pastorala, și în special predicarea medievală, este un moment central în trasarea acestui parcurs. Printre păstorii și universitarii timpului său, Meister Eckhart a contribuit și el în mod esențial la această formare de conștiință.

3. Eckhart și problema eului

Ne propunem în această parte a studiului nostru să considerăm universul eckhartian în trei dintre aspectele lui. În primul rînd ne vom opri asupra tematicii păcatului și a mărturisirii pentru a vedea raportul pe care îl putem stabili între Eckhart și pastorala timpului său. Pe urmă vom analiza pe scurt modul introspecției sau mai precis al cunoașterii de sine așa cum reiese din cîteva texte ale operei germane. În final vom analiza tema eului și a sinelui la Eckhart.

a. *Problematica spovedaniei și a păcatului*

La prima vedere, poziția eckhartiană privind practica spovedaniei poate părea „modernă" față de fondul care domină pastorala medievală. De exemplu, atunci cînd răspunde celui încercat de scrupule privind modul mărturisirii, Eckhart îi amintește sensul adînc al spovedaniei: „Trebuie să ne mărturisim mai degrabă lui Dumnezeu decît oamenilor, iar dacă ne considerăm vinovați trebuie să acordăm mai multă pondere mărturisirii înaintea lui Dumnezeu și să ne pocăim cu rîvnă"[1]. Aceste sfaturi întemeiate pe teologia creștină arată că învățătura eckhartiană cunoaște un echilibru diferit de cel al pastoralei medievale în general: omul este plasat mai întîi înaintea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Eckhart nu relativizează în nici un moment necesitatea mărturisirii serioase și a unei adevărate păreri de rău: „Cu cît păcătosul își judecă cu mai multă severitate păcatul, spune el în continuare, cu atît mai mult Dumnezeu este gata să-l ierte, să-i asiste sufletul și să alunge păcatul"[2]. Fără îndoială, spovedania rămîne locul iertării și al pocăinței. Însă, opunîndu-se tendințelor doloriste și probabil grupărilor „flagelanților" care se răspîndeau din ce în ce mai mult la începutul secolului al XIV-lea, Eckhart face diferența între două tipuri de pocăință: una temporală, sensibilă, și alta divină, supranaturală.

1. Meister Eckhart, DW V, p. 275, 5-8.
2. Meister Eckhart, DW V, pp. 237, 10-11.

Cea dintîi este sterilă și decurge din atitudinea omului care nu reușește să iasă din sine însuși, adîncindu-se într-o introspecție singuratică și primejdioasă. Aceasta „îl face pe om să coboare neîncetat în jos. Mai mult, îl scufundă într-o tristețe asemănătoare disperării. Așadar, pocăința este o suferință care nu mai poate avansa: de aici nu reiese nimic". Scopul pocăinței nu este împlinit atunci cînd omul cade pradă unei tristeți lipsite de semnele convertirii. Tristețea păcătosului nu folosește la nimic cînd este închisă în sine însăși. Mărturisirea reușită este o înălțare spontană și decisivă a celui convertit. „Pocăința dumnezeiască este cu totul altfel, continuă Eckhart. Cînd omul își dă seama că a căzut, se înalță imediat înspre Dumnezeu, întocmindu-se într-o veșnică întoarcere de la orice fel de păcat într-o voință neclintită. Astfel se înalță într-o mare încredere în Dumnezeu, cîștigînd o mare siguranță."[1] Dacă pămîntească părere de rău conduce la disperare (însoțindu-se și de sentimentul mîntuirii mereu nesigure), adevărata pocăință așează omul într-un elan pozitiv înspre Dumnezeu. Deși include autenticitatea părerii de rău, pocăința împlinită este izvorul unei relații pacifice și senine a omului cu Dumnezeu. „Se va naște în tine o bucurie spirituală care ridică sufletul din orice întristare, din orice mîhnire, pentru a-l întemeia în Dumnezeu." În elanul său, Eckhart îl încurajează și mai mult pe cel ce este decis să se convertească: „Și cu cît păcatele sînt mai mari, mai numeroase și i se împotrivesc cu mai multă înverșunare, cu atît mai mult Dumnezeu le iartă cu mai multă bunăvoință și mai repede". Omul întemeiat pe dinamica acestei pocăințe se încredințează iertării dumnezeiești fără a măsura gravitatea păcatului. Sîntem înaintea unuia dintre textele suspectate de erezie, deși acesta se prezintă ca o variantă a temei biblice a fiului risipitor.

Afirmațiile despre cele două moduri ale pocăinței demonstrează că Eckhart este la curent cu practicile pastorale ale timpului său, însă, în cazul renanului, limbajul convertirii este orientat de întregul realității individuale. Eckhart nu se oprește la realitatea unei spovedanii reușite, ci încearcă să-și conducă ascultătorii înspre uniunea cu Dumnezeu. „De îndată ce pocăința dumnezeiască se înalță înspre Dumnezeu, toate păcatele dispar în adîncul divin mai rapid decît într-o clipită, fiind nimicite ca și cum niciodată n-ar fi fost." Această uitare a păcatului printr-o pocăință corectă descarcă conștiința individuală de negativitatea unui trecut apăsător și înalță în același timp sufletul spre Dumnezeu. Nici uitarea păcatului, nici întristarea nu au valoare luate ca atare: ele își primesc sensul numai în perspectiva acestei înălțări efectuate printr-o întoarcere radicală înspre împlinirea

1. Meister Eckhart, DW V, pp. 236, 7 – 237, 3.

acțiunilor specifice sufletului iubitor de Dumnezeu. După Eckhart, pocăința autentică se petrece atunci „cînd omul se întoarce cu desăvîrșire de la tot ce nu este Dumnezeu sau dumnezeiesc în sine însuși, avînd în același timp o întoarcere completă, desăvîrșită și întreagă înspre Dumnezeu cel iubit, întemeindu-se într-o iubire neclintită așa încît devoțiunea și desfătarea să fie îmbelșugate"[1].

Ca și confrații săi, Eckhart vizează convertirea păcătosului și folosește toate argumentele pentru a reuși. Singura diferență este că dominicanul renan vrea să-și introducă ascultătorul într-un discurs mai larg, fără a izola mărturisirea de restul învățăturii creștine. Această întoarcere înspre Dumnezeu se aseamănă imaginii propuse de Bonaventura într-una din predicile făcute beghinelor din Paris: omul care s-a spovedit este „asemenea veteranului care, întorcîndu-se de la război, se poate mîndri cu rănile sale". Tot astfel, omul păcătos și iertat nu este umilit prin actul mărturisirii pe care o acceptă, ci îmbărbătat, deoarece păcatele iertate devin semnul sfințeniei cîștigate în pelerinajul pămîntesc[2].

Cele două imagini ale iertării (uitarea păcatului și rănile veteranului) arată supletea argumentativă și înțelepciunea pastorală autentică a celor doi maeștri medievali: ei reușesc cu siguranță să-și convingă ascultătorii cu privire la importanța mărturisirii, dar, în același timp, reușesc să înscrie drumul păcătosului într-o perspectivă cu adevărat spirituală și teologică, ieșind astfel din clișeele fricii de Judecată sau ale asprimii Judecătorului. Cu toate acestea, amîndoi rămîn înscriși în mentalitatea medievală și fideli spiritualității augustiniene întemeiate pe întoarcerea înspre Dumnezeu. Meritul geniului lor este acela de a înviora și de a însufleți practicile pastorale ale timpului, care tindeau de altfel să se scufunde în praful rutinei și al unei rostiri anonime.

b. *Grija de sine la Eckhart*

Deși textele eckhartiene sînt reputate ca aparținînd cu precădere „misticii", ele pot surprinde prin concretețea de care dau dovadă. În acest sens este îndeajuns să amintim două dintre tratatele germane: *Cartea consolării dumnezeiești* și *Discursul despre discernămînt*. Cel dintîi este răspunsul dat celui ce suferă și se confruntă cu această trăsătură limită a existenței. În nici un alt text, Eckhart nu este mai atent la ceea ce este pămîntesc și marcat de finitudine decît în aceste

1. Meister Eckhart, DW V, p. 244, 7 – 245, 3.
2. *Cf.* N. Bériou, *L'avènement...*, capitolul „Clercs, moins, laics", pp. 313-342.

tratate în limba germană. În cel de-al doilea tratat – prima scriere a renanului –, predicatorul este confruntat cu tinerii novici cărora, după conferința de seară (*collatio*) le răspunde la întrebări. Aceste texte au un specific pastoral și se înscriu în ordinea preocupărilor noastre privind constituirea unei individualități în Evul Mediu.

În *Cartea consolării dumnezeiești*, Eckhart propune o serie de răspunsuri înaintea suferinței. Deși soluțiile pastorale oferite de renan sînt însoțite în general de un stoicism vulgarizat, Eckhart, în ciuda faptului că este un maestru al detașării, nu se complace în indiferența stoicului. Atitudinea pe care grija de sine o dictează omului credincios nu se poate identifica cu atingerea apatiei. Pentru Eckhart, omul care suferă trebuie, printr-un exercițiu și o atenție pe care și-o acordă, să atingă bucuria celui ce nu este atins de suferință. Durerea omului drept este un izvor de bucurie. În acest punct, Eckhart nu se desprinde de mentalitatea timpului său care nu acceptă drama internă a sfîntului care suferă.

„Un lucru este sigur, adaugă Eckhart, în măsura în care omul descoperă în el suferință lipsită de consolare, Dumnezeu nu a fost singura țintă a acțiunii sale."[1] Practica și sfatul consolării se materializează la Eckhart într-o descoperire de sine, într-o cunoaștere de sine prin care omul își găsește o poziție potrivită în trecerea lumii: suferința dreptului este însoțită de bucurie. Cunoașterea de sine și introspecția sînt orientate înspre consolare și nu sînt aservite unei cercetări a păcatelor din trecut. Cunoaștere de sine nu va fi nicicînd rădăcina unei alte singurătăți.

Întreaga perspectivă a *Cărții consolării dumnezeiești* este dominată de privirea omului înspre sine însuși. Cel ce încearcă să răspundă suferinței nu trebuie să privească înspre exterioritatea unui destin nefericit sau cea a hazardului. Pentru a-și găsi consolarea în suferință, omul are două posibilități: „Primul mod prin care omul poate fi consolat este acela de a suferi și a lucra pentru Dumnezeu; al doilea aparține celui ce rămîne în iubirea divină. Trebuie deci ca omul *să se cunoască pe sine însuși* și *să știe* dacă împlinește faptele sale pentru Dumnezeu și dacă se găsește în iubirea Lui"[2]. Cunoașterea de sine este singura care va da un răspuns adecvat suferinței. Eckhart opune trecerii lumii, simbolizată de suferință, procesul cunoașterii interioare pe care fiecare trebuie să o dobîndească. Introspecția este orientată înspre consolarea așteptată și este condiția acesteia. Astfel, răspunsul dat suferinței este în întregime dictat de lumea interiorității.

Exercițiul introspecției devine un mod al interiorității deschis înspre lume. Mereu îndreptată înspre acțiune, în cadrul *Discursului*

1. Meister Eckhart, DW V, p. 53, 10-12.
2. Meister Eckhart, DW V, p. 53, 8-10 (sublinierea ne aparține).

despre discernămînt, introspecția devine o practică de sine strîns legată de prezența omului în lume. „În toate faptele sale și în orice lucru, omul trebuie să-și folosească intelectul cu grijă și să aibă în toate o conștiință de sine însuși și de propria interioritate."[1] Grija de sine este o adevărată cunoaștere intelectuală și nu numai o supraveghere stoică a propriilor atașări sentimentale. „Negreșit: trebuie [să ai] o considerare atentă a interiorității, o cunoaștere care veghează, adevărată, intelectuală și efectivă care să orienteze atitudinea spiritului față de lucruri și de oameni."[2] Grija de sine, cunoașterea de sine, introspecția sînt efective. Prin aceste practici de sine, omul este îndrumat și îndemnat să-și găsească un loc aparte în mijlocul lumii. Grija de sine este rădăcina acțiunii sale în lume, modul particular și original prin care individul se înscrie ca atare în inima exteriorității. A fi în lume, a-și găsi liniștea în inima timpului înseamnă a dobîndi o cunoaștere de sine eficace și concretă. Introspecția nu mai este echivalentă unei închideri în noaptea sinelui păcătos, iar omul descoperă că singura înțelepciune pe care o poate atinge în această lume se află într-un dialog continuu cu trecerea și perisabilitatea acesteia.

c. *Problematica eului și a particularității*

Dacă în cadrul filozofiei de inspirație averoistă apar noile formulări ale noțiunii de *subiect*, iar în cadrul filozofiei morale tema individului este legată de aceea a proprietății, în cazul lui Eckhart afirmarea eului se situează pe terenul pastoral. Prin însăși misiunea lui, predicatorul se află mai mult decît orice altă instanță a timpului înaintea omului concret, iar discursul său se adresează *cuiva* și are în vedere viața spirituală a unei persoane determinate. Nu este deci surprinzător ca în cadrul comunicării care se realizează între păstor și sufletele credincioase să apară cîteva aluzii la tema eului.

Acest lucru este prezent chiar în prima scriere a tînărului dominican (*Discursul despre discernămînt*). Vorbind despre singularitatea fiecăruia, Eckhart se înscrie mai întîi în concepția generală a Evului Mediu. „I se cuvine omului ca înainte de toate să fugă de orice singularitate, în îmbrăcăminte, în hrană, în modul vorbirii, evitînd stilul bombastic și gesticulațiile bizare care nu au nici un rost."[3] Dar stilul și mentalitatea timpului nu sînt o piedică pentru a accepta o nouă viziune asupra vieții spirituale. Eckhart continuă spunînd: „Cu toate acestea să nu uiți: nu toată singularitatea este interzisă. În mai multe cazuri și pentru multe persoane există unele singularități pe

1. Meister Eckhart, DW V, p. 210, 1-3.
2. Meister Eckhart, DW V, p. 207, 2-5.
3. Meister Eckhart, DW V, pp. 258, 7 – 259, 1.

care nu este bine să le lăsăm; de fapt, oricine este într-un chip singular, trebuie să se comporte în mod singular în multe momente și în mai multe moduri"[1]. În primul rînd, Eckhart atrage atenția asupra necuviinței unei singularități care iese în evidență și este în același timp refuzată de mentalitatea timpului. Există însă o nuanță în cele spuse, și anume că nu orice urmă a individualului trebuie înlăturată. În anumite situații, singularitatea poate căpăta un sens nou. Din păcate, predicatorul nu intră în detalii sau cel puțin textul rescris al acestor convorbiri nu le enumeră. De altfel, putem considera că acest discernămînt era lăsat la îndemîna fiecăruia în funcție de situația concretă în care se afla.

Alte fragmente ale operei eckhartiene reiau tema individualității considerată ca fiind posibilitatea însăși a împlinirii destinului universal al omului. Strategia eckhartiană urmează un drum precis. În primul rînd predicatorul afirmă egalitatea diferitelor căi particulare în care se poate înscrie viața individului. Referindu-se la alegerea unui statut în viață (căsătorie sau călugărie) predicatorul afirmă că „Dumnezeu nu a legat mîntuirea omului de un mod particular [al împlinirii ei]". În al doilea rînd, cînd se referă la neînsemnatele fapte ale fiecărei zile și lăsîndu-se inspirat întrucîtva de Aristotel, Eckhart afirmă că omul virtuos „trebuie să cuprindă în modul particular al unei singure acțiuni toate celelalte moduri ale înfăptuirii și nu numai însușirea acestui mod particular ca atare"[2]. Dacă fiecare păstrează chipul bun al faptei sale, va înscrie în modul acțiunii sale „tot ceea ce este bun în toate celelalte acțiuni particulare"[3]. Acțiunea particulară a individului nu mai este temută întrucît este determinată, deoarece în însăși particularitatea ei poate fi cuprins și accesibil binele universal. În acest fel, ni se pare evident că particularitatea oricărei înfăptuiri, concretețea ei, nu sînt caracteristici care să îngrădească sensul acțiunii, împiedicînd-o, ci dimpotrivă reprezintă singura posibilitate de a o împlini într-o perspectivă universală. În acest fel omul activ este liber în a alege și încurajat în a se angaja pe deplin pe calea particulară aleasă.

În mentalitatea medievală, odihna, nemișcarea, stabilitatea sînt stările prețuite mai mult decît cele ce li se opun. În aceeași perspectivă, unul este preferat multiplului, universalul particularului, unificarea interioară risipirii în exterioritate. În general, etica omului medieval subliniază lipsa de temei a tristeții cauzate de pierderile materiale sau umane. Lumea, în perisabilitatea ei, nu poate fi iubită și nici nu poate stîrni regrete. Eckhart s-a confruntat cu această

1. Meister Eckhart, DW V, p. 259, 1-4.
2. Meister Eckhart, DW V, p. 258, 10-11.
3. Meister Eckhart, DW V, p. 285, 7.

perspectivă răspîndită în lumea predicatorilor medievali. Ideea centrală a acestui comportament este că omul credincios nu poate fi victima schimbărilor care domină această lume. „Vă spun că cine nu se caută pe sine [nu caută folosul propriu] și nu caută nimic în afara lui Dumnezeu și a gloriei sale, acela este cu adevărat liber în întregime și pacea inimii sale nu va fi tulburată, adeverindu-se cele spuse: dreptul nu este atins de nimic din cele ce-l întîmpină."[1] Însă această atitudine care imită apatia stoică, nu se conclude în indiferența tipică acestui curent. Ultimul cuvînt al doctrinei eckhartiene este orientat înspre acțiune: „Trebuie să rămînem liberi în plină acțiune"[2]. Astfel, omul orientat înspre Dumnezeu și neclintit în această orientare este angajat pe deplin în particularitatea și concretețea acțiunilor sale.

În final vrem să subliniem originalitatea gîndirii eckhartiene în ceea ce privește spațiul acordat particularității. Fragmentul următor ni se pare fundamental pentru parcursul nostru: „Aceste lucruri [create] trebuie să iasă neîntrerupt și Dumnezeu să pătrundă [în suflet], excepție făcînd cazul în care le-ai avea într-un mod mai înalt și mai bun, vreau să spun *atunci cînd ele ar deveni unul în tine*. [În acest caz] cu cît mai mult se află în tine multiplicitatea, cu atît mai mult unitatea este mai mare, deoarece una este transformată în cealaltă"[3]. Înscrierea multiplicității în unitate reprezintă o mai mare împlinire decît aceea a singurei unități în sine însăși. Omul unificat poate rămîne liber în toiul acțiunii, iar particularitatea nu mai constituie o piedică pe calea împlinirii destinului divin al omului. Speculația eckhartiană continuă cu aceeași notă de originalitate: „Predicînd odată în latinește de Sărbătoarea [Sfintei] Treimi spuneam: deosebirea provine din unitate, deosebirea în sînul Treimii. Unitatea este deosebire și deosebirea este unitate. Cu cît deosebirea este mai mare, cu atît unitatea este mai mare, fiind o deosebire fără deosebire". Ca și în Dumnezeu, unificarea omului desăvîrșit integrează multiplul pentru a-l înălța, însă fără a-l nimici. Identitatea contrariilor (al căror raport dialectic îl va inspira pe Nicolaus Cusanus) este prezentată aici în lumina paradoxului trinitar. Omul eckhartian nu face altceva decît să întărească acest paradox incluzîndu-l în viața lui. Liber printre lucruri, unificat în inima perisabilității lumești, el aparține celor două tărîmuri, ceresc și pămîntesc, fiind împlinit în fiecare dintre ele. Calea propovăduită de fratele predicator nu-și găsește împlinirea într-o altă existență îndepărtată, ci în lumea de aici, ale cărei primejdii – multiplicitatea, particularitatea și schimbarea – sînt reînscrise prin munca interiorității în destinul lor cel mai înalt.

1. Meister Eckhart, DW V, p. 13, 11-14.
2. Meister Eckhart, DW V, p. 275, 10.
3. Vezi Predica 10.

Eul eckhartian nu respectă așadar nihilismul prin care Gurevich încearcă să califice itinerarul tipic al sufletului creștin. În același timp, nu putem considera activitatea predicatorului renan ca fiind marginală în cadrul unei istorii a individului european. Eckhart a consacrat o mare parte a vieții sale pastoralei, atingînd prin învățătura sa mii de beghine și mii de credincioși. Atitudinea omului eckhartian înaintea spovedaniei, a introspecției și în afirmarea particularității obligă considerarea predicilor germane printre elementele relevante ale nașterii individualității occidentale.

Dacă mistica unității se împlinește în pierderea de sine, *eul* singular rămîne unica condiție a acestei desăvîrșiri. Cuvintele lui Eckhart sînt nespus de clare în această privință : „Tatăl naște pe Fiul lui fără încetare, însă eu mai spun ceva : mă naște pe mine ca fiu al său și pentru a fi același fiu. Ba chiar mai mult : mă naște nu numai ca pe un fiu al său, ci mă naște ca pe sine însuși și pe sine ca pe mine, pe mine întocmai ca pe ființa și natura lui. Din lăuntricul izvor eu izvorăsc în Duhul Sfînt, acolo unde există o singură viață, o singură ființă, o singură lucrare". Este așadar evident că *eul* personal nu este disprețuit întrucît Tatăl se naște pe El însuși ca *sine* în inima omului. Această înaltă considerare a eului ca sălaș al îndumnezeirii este un semn suficient pentru a dezminți tezele celor ce afirmă, generalizînd, că eul creștin este împlinit numai în moarte. Dimpotrivă, pentru Eckhart această îndumnezeire este viața eului, împlinirea lui, adevărata lui ființă : „Dumnezeu trebuie în mod necesar să devină eu și eu să devin Dumnezeu, atît de uniți încît acest «el» și acest «eu» să devină și să fie un «a fi» (*ist*) și împreună să înfăptuiască veșnic o singură lucrare"[1]. Eul creștinului nu trebuie să dispară, după cum nici Dumnezeu nu dispare în această uniune. Tipologia eului creștin prin care desăvîrșirea s-ar împlini prin dispariția sa nu este valabilă în cazul lui Eckhart. Eul îndumnezeit este dincolo de aceste două posibilități : el reprezintă integrarea particularității în drumul universalului, fără ca nici una dintre ele să fie vătămată în această uniune.

Sebastian Maxim

1. Meister Eckhart, DW III, p. 447, 10-11.

Bibliografie

Operele lui Eckhart

Deutsche Forschungsgemeischaft : Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1937 și urm. :

LW I. *Prologi in Opus tripartitum, in Opus propositionum, in Opus expositionum. Expositio libri Genesis*, îngrijit de K. Weiss.

LW II. *Expositio libri Esodi* (K. Weiss), *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31. Expositio libri Sapientiae. Expositio Cant. I, 6*, volum îngrijit de J. Koch și H. Fischer.

LW III. *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*, volum îngrijit de K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, A. Zimmermann.

LW IV. *Sermones*, volum îngrijit de E. Benz, B. Decker, J. Koch.

LW V. *Collatio in Libros Sententiarum* (J. Koch) ; *Quaestiones parisienses* și *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* (B. Geyer) ; *Tractatus super orationem dominicam* (E. Seeberg) ; *Sermo paschalis a. 1294 Parisius habitus ; Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia ; Processus contra magistrum Echardum*, îngrijite de L. Sturlese.

Operele germane îngrijite de J. Quint (în afara volumului IV care a fost îngrijit de G. Steer) cuprind următoarele :

DW I. *Predigten* (1-24).

DW II. *Predigten* (25-59)

DW III. *Predigten* (60-86)

DW IV. *Predigten* (87-113) (Pînă în ziua de azi au fost editate numai Predicile 87-98).

DW V. *Traktate : Daz buoch der goettlichen troestunge ; Von dem edeln menschen ; Die rede der unterscheidunge ; Von abgescheidenheit* (de autenticitate încă discutabilă).

Opere colective

Abendländische Mystik im Mittelalter, hrsg. von Kurt Ruh, Syposium Kloster Engelberg, 1984, Stuttgart, 1986.

Albert der Grosse und die Deutsche Dominikanerschule : Philosophische Perspektiven, hrsg. von Ruedi Imbach und Christoph

Flüeler. Mit Beiträgen von K. Flasch, A. de Libera, R. Imbach, U. Lindbald, B. Mojsisch, O. Pluta, L. Sturlese, T. Suarez-Nani, C. Vassoli, C. Wagner, E. Zum Brunn, Fribourg (Suisse), 1985.

Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozes gegen Meister Eckhart, hrsg. von Heinrich Stirnimann und Ruedi Imbach, Fribourg (Suisse), 1992.

Freiheit und Gelassenheit : Meister Eckhart heute, hrsg. von Udo Kern, Munich-Mayence, 1980.

La mystique rhénane : Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, Paris, 1963.

Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Etudes, textes et traductions par Emilie Zum Brunn, Zénon Kauza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, PUF, Paris, 1984.

Meister Eckhart heute, hrsg. von Wolfgang Böhme, Karlsruhe, 1980.

Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, hrsg. von Kurt Flasch, Hambourg, 1984.

Studii și articole

Ambrosini, G., *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Liviana, Padova, 1980.

Brunner, F., „Maître Eckhart philosophe", *Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino,* 27, 1968, pp. 1-10.

Brunner, F., *Maître Eckhart* (Philosophes de tous les temps, 59), Paris, 1969.

Brunner, F., „Mysticisme et rationnalité", *Dialectica*, 45/2-3 (1991), pp. 99-115.

Fischer, H., „Thomas von Aquin und Meister Eckhart", *Theologie und Philosophie,* 49 (1974), pp. 213-235.

Fischer, F., *Meister Eckhart : Einführung in sein philosophisches Denken*, Fribourg-Munich, 1974.

Flasch, K., „Die Intention Meister Eckharts", in *Sprache und Begriff. Festsschrift für B. Liebrucks,* Meisenheim am Glan, 1974, pp. 292-318.

Flasch, K., „Meister Eckhart und die deutsche Mystik. Zur Kritik eines hitoriographisches Schemas", in *Die Philosophie im 14. und 15. Jarhundert,* hrsg. von P. Koslowsky, Zürich-Munich, 1988, pp. 94-110.

Gandillac, M. (de), *Le mouvement doctrinal du IX-ème au XIV-ème siècle*, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise,* t. 13, Paris, 1951.

Gandillac, M. (de), „Deux figures eckhartiennes de Marthe", in *Métaphysique, histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner,* Neuchâtel, 1981, pp. 119-134.

Gandillac, M. (de), „La «dialectique» de Maître Eckhart", in *La mystique rhénane,* Paris, 1963, pp. 59-94.

Gandillac, M. (de), „Aufhebung eckhartienne?", *Liber amicorum Leopold Flam*, Anvers, 1975, pp. 432-437.

Haas, A.M., „Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales", in *Voici Maître Eckhart*, Emilie Zum Brunn éd., Jérôme Millon Grenoble, 1998.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique,* „Études augustiniennes", Paris, 1981.

Imbach, R., *Deus est intelligere : Das Verhältnis von Sein und Denken in Seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (Studia Friburgensia, NF 53), Fribourg, 1976.

Koch, J., „Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts", in *Archivum fratrum praedicatorum,* 1959, vol. 29, pp. 5-51 ; et 1960, vol. 30, pp. 5-52.

Libera, A. (de), „L'instant du changement selon Thomas d'Acquin", in *Métaphysique, histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981.

Libera, A. (de), „A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : Existe-t-il une tradition médiévale de la logique néoplatonicienne ?", *Revue de théologie et de philosophie,* 113, (1981), pp. 1-24.

Libera, A. (de), „L'être et le Bien : Exode 3,14 dans la théologie rhénane", in *Celui qui est. Interprétations juives et chretiennes d'Exode 3, 14,* éd. par A. de Libera et E. Zum Brun, Paris, Cerf, 1986, pp. 127-162.

Libera, A. (de), „Augustin et Denys au Moyen Age : la «théologie rhénane»", in *Saint Augustin,* éd. P. Ranson, *Dossier H,* Paris-Lausanne, 1988, pp. 282-291.

Libera, A. (de), „L'Un et la Trinité selon Maître Eckhart", in *Monothéismes et Trinité* (Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 52), Bruxelles, 1991, pp. 77-98.

Libera, A. (de), „Uno, unione e unità in Meister Eckhart : dall'uno trascendentale all'Uno trascendente", in *L'Uno e i molti,* a cura di Virgilio Melchiorre, Milan, 1990, pp. 249-282.

Libera, A. (de), *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994.

Libera, A. (de), „Le mal dans la philosophie médiévale", in H. Holzhey et J.-P. Leyvraz (éd)., *Die philosophie und das Böse. La philosophie et le mal, Studia Philosophica,* vol. 52/1993, Bern-Stuttgart-Wien, Verlag Paul Haupt, 1993, pp. 81-103.

Libera, A. (de), *„Sermo mysticus*. La transposition du vocabulaire scolastique dans la mystique allemande du XIVème siècle", *Rue Descartes*, n°. 14, Novembre 1995, pp. 41-75.

Libera, A. (de), *Penser au Moyen Age*, Seuil, 1991.
Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, troisième édition, Vrin, 1998.
Mojsisch, B., „Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, pp. 106-114.
Mojsisch, B., „Die Theorie des Ich in seiner selbst-und Weltbegründung bei Meister Eckhart", in Chr. Wenin, éd., *L'homme et son univers au Moyen Age* (Philosophes médievaux, XXVI), Louvain-La-Neuve, 1986, pp. 267-272.
Mojsisch, B., *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hambourg, 1983.
Penzo, G., „Trascendenza e immanenza, e la tematica di Meister Eckhart", in *AA. VV., Saggi et ricerche*, Antenore, Padova, 1971, pp. 23-31.
Ruh, K., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris-Fribourg, 1997.
Saccon, A., *Nascita e Logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, Napoli, 1998.
Sturlese, L., „Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel codice Soest 33", în *Giornale critico della filosofia italiana* 82, 1 (2001), pp. 62-89.
Sturlese, L., „Recenti Studi su Eckhart", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 66, (68), 1987, p. 368-377.
Sturlese, L., *Meister Eckhart. Ein Porträit,* Regensburg, 1993.
Sturlese, L., *Lectura Eckhardi : Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. I, Kohlhammer 1998. Volumul conține Predicile germane 4, 12, 16b, 17, 18, 19, 48, 52, 63, 71, 101 și Predica latină 4.
Ueda, Sh., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konformation mit des Mystik des Zen-Buddhismus*, Gutersloh, 1965.
Ueda, Sh., „Das «Nichts» bei Meister Eckhart und im Zen Buddhismus unter besondere Berucksichtignung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie", in *Transcendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veranderten Welt*, Stuttgart, 1977, pp. 257-266.
Vannini, M., „Meister Eckhart: la ragione e la fede", in *AA. VV., Forme del mistico*, a cura di P. Leonardo, La Locusta, Vicenza, 1988, pp. 45-68.
Vannini, M., „*Praedica Verbum*. La generazione della Parola dal silenzio in Meister Eckhart", in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Morcellina, Brescia, 1989, pp. 17-31.

Vannini, M., *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.
Vannini, M., *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Città Nuova, Roma, 1990.
Weber, E., „Mystique parce que théologien : Maître Eckhart", *La vie spirituelle*, n°. 652, t. 136 (1982), pp. 730-749.
Weber, E., „Eckhart et l'ontothéologisme : histoire et conditions d'une rupture", in *Maître Eckhart à Paris...*, Paris, 1984, pp. 13-83.
Weber, E., „Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIIIème siècle", in *Abendländische Mystik im Mittellalter...*, pp. 196-217.
Weber, E., „La négativité. Aperçus philosophiques et théologiques chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieüses*, XCIX, 1990-1991, pp. 359-361.
Weber, E., „Maître Eckhart et la grande tradition théologique", in *Eckardus Theutonicus...*, pp. 97-125.
Zum Brunn, E., „Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme", *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp. 655-666.
Zum Brunn, E., „Dieu n'est pas être" in *Maître Eckhart à Paris...*, pp. 84-108.
Zum Brunn, E., „La doctrine albertienne et eckhartienne de l'homme d'aprés quelques textes des Sermons Allemands", in *Albert der Grosse und die deutsche Domminikarenschule,* Fribourg (Suisse) 1985, pp. 137-143.
Zum Brunn, E. et Libera, A. (de), *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984.
Zum Brunn, E. et Libera, A. (de), *Voici Maître Eckhart*, textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Jérôme Millon, Grenoble, 1998.
Zum Brunn, E., „Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne", in *Métaphysique, histoire de la Philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 111-117.

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
"GH. ASACHI"
IAȘI

Cuprins

Cuvînt introductiv. Eckhart sau mistica predicării (Sebastian Maxim) 7

Scurtă biografie a lui Meister Eckhart 11

Notă asupra traducerii 13

Predici germane 15

Predica 1 17
Predica 2 25
Predica 3 34
Predica 4 39
Predica 5 a 45
Predica 5 b 50
Predica 6 55
Predica 7 61
Predica 8 65
Predica 9 70
Predica 10 77
Predica 11 85
Predica 12 91
Predica 13 96
Predica 13 a 101
Predica 14 103
Predica 15 108
Predica 16 a 113
Predica 16 b 115
Predica 17 121

Predica 18 126
Predica 19 130
Predica 20 a 135
Predica 20 b 141

Postfață. Predica eckhartiană
și nașterea individului medieval (Sebastian Maxim) 147
1. *Pastorala medievală și taina mărturisirii* 150
2. *Individualitate în Evul Mediu : afirmație sau negație ?* 157
3. *Eckhart și problema eului* 165

Bibliografie 173

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre ființă și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*

www.polirom.ro

Redactor: Ioan-Florin Florescu
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: ianuarie 2003. Apărut: 2003
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 • O.P. 37
P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti
Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: lumina-lex@fx.ro

POLIROM

RELIGIE

Condamnat de papă în 1329, dominicanul Meister Eckhart va fi mereu considerat un autor neoficial în Biserica apuseană. Cu toate acestea, Eckhart va rămîne o importantă sursă de inspiraţie a teologilor şi misticilor din toate vremurile. Chiar marii idealişti germani au încercat să demonstreze înrudirea gîndirii lor cu limbajul misticii renane, iar Hegel însuşi avea să exclame în faţa textelor eckhartiene: „Iată ceea ce căutam!".

Dar poate cea mai importantă dintre consecinţele istorice ale activităţii fratelui dominican a fost naşterea unui curent nou în spiritualitatea occidentală, şi anume acela al *misticii renane*, reprezentat de femeile şi bărbaţii care, ascultîndu-l pe Eckhart, s-au făcut purtătorii gîndirii sale. Cuprinşi de entuziasmul rostirii predicatorului, aceştia au încercat să-şi orienteze viaţa după cuvintele maestrului şi să trăiască experienţa spirituală care forma fundamentul speculaţiei eckhartiene. În acest fel, posteritatea a putut culege semnificaţia unui moment unic din istoria culturii europene: deprofesionalizarea ştiinţei teologice şi răspîndirea cunoaşterii în inimile primitoare ale oamenilor simpli, locul veritabil al înţelepciunii.

„Cînd predic, obişnuiesc să vorbesc despre desprindere şi despre faptul că omul trebuie să fie eliberat de el însuşi şi de toate lucrurile. (...) Omul trebuie să se gîndească la marea nobleţe cu care Dumnezeu i-a înzestrat sufletul, pentru ca prin acesta să ajungă într-un mod minunat la Dumnezeu."

Meister Eckhart

ISBN 973-681-146-8
9 789736 811463

Plural Religie

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Robert Campin, *Buna-Vestire* (detaliu), 1425, Metropolitan Museum of Art, New York